K. R. POPPER

TAULA

quaderns de pensament

5

"TAULA"
REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE LES ILLES BALEARS
FEBRERO 1986

Edición producida por Prensa Universitaria

Información y solicitud de ejemplares a:
Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras.
Universidad de les Illes Balears.
Ctra. Valldemosa Km. 7
Apart. 598

Printed in Spain. Impreso en España.

ISBN: 84-600-2671-X
Dep. Legal:

TAULA

INDEX

K.R. POPPER

Revista de Filosofía Taula nº 5, Febrero 1986
págs. 7-15. Universitat de les Illes Balears.

FUNDAMENTOS DIALECTICOS DE LA FALSACION

JOSE MIRO

INTRODUCCION

Es bien sabido que en una de las más notables contribuciones de Popper quedó manifiesto que la ciencia está constituida por un conjunto de expresiones falsables, en el sentido de que una expresión que pertenece al ámbito de la ciencia no es absolutamente cierta, sino que siempre queda abierta a que se demuestre que es falsa. Esta tesis es bien conocida, ha sido extensamente explicada por Popper (1) y comentada por otros (2-5) y aquí no se va a elaborar más sobre lo ya publicado, que se considera conocido del lector. El objeto de este escrito es ofrecer un comentario lateral sobre la falsación. Lo que aquí se va a tratar no es imprescindible para comprender la tesis de la falsación popperiana. Así y todo se ha redactado, confiando que pueda arrojar alguna luz sobre algunos de sus aspectos laterales.

En su busqueda de la verdad el hombre ha utilizado distintas técnicas. Una ha sido el razonamiento por analogía. Otro ha sido el razonamiento lógico. Una tercera opción ha sido el método científico. Finalmente hay que citar el método dialéctico. Existen otros procesos de buscar la verdad, que no encajan en ninguno de los mencionados, pero para el alcance de este comentario los mencionados son suficientes.

Aparentemente, el método lógico y el método científico no son independientes uno del otro. El método lógico es totalmente independiente por cuanto se ocupa en buscar las verdades que se derivan lógicamente de los enunciados de las premisas, que se supone que enuncian una verdad. No se ocupa en verificar si las premisas son o no ciertas. Suponiéndolas ciertas, el objetivo de la lógica es determinar nuevos enunciados que deben ser ciertos por lógica. Si bien el método lógico es independiente del científico, aparentemente el método científico no es independiente del método lógico, por cuanto no se concibe que la ciencia proceda a derivar verdades de una manera ilógica, o alógica.

Por otro lado, la dialéctica ha sido utilizada en cierto tipo de discusiones sobre todo en el campo del análisis histórico y social, y no puede ser considerado realmente como un método sistemático de buscar la verdad. Hegel decía que el esquema dialéctico debe rechazarse en cuanto exprese un modo de proceder "sin vida" y represente un instrumento de formalismo monótono. Marx y Engels no tuvieron tantos reparos en usar la dialéctica, pero los métodos dialécticos no se han utilizado en los desarrollos científicos.

Y sin embargo...

El objetivo de este escrito es tratar de poner en claro que las cosas no son tan claras como aparecen en los párrafos que preceden. La dicotomía ciencia-dialéctica es más bien confusa y son precisamente estos límites confusos los que justifican el punto de vista popperiano.

El párrafo que precede puede que tenga sabor dialéctico. Sin embargo conviene advertir al lector que no es intención del autor de este trabajo usar argumentos dialécticos en defensa de su tesis, por el contrario, tratará de utilizar los razonamientos normales y ortodoxos, que son comunes en el desarrollo de las ciencias. En el curso de las reflexiones que siguen se van a examinar brevemente la lógica, la ciencia y la dialéctica. Brevemente y parcialmente. Va a quedar mucho por decir, y solamente se pondrá atención a unos pocos aspectos. Sólo los suficientes para que quede claro el mensaje. El autor es totalmente consciente de que lo que sigue es incompleto, pero puesto en la disyuntiva de elegir ha optado por la brevedad.

LA LOGICA

Como se ha dicho antes, la lógica se ocupa de "demostrar" que si "tal y tal afirmaciones son ciertas de un cierto sujeto, tal otra afirmación también lo es del mismo sujeto". La demostración consiste en una secuencia de razonamientos elementales, que dan lugar a otras tantas afirmaciones intermedias, también ciertas, que constituyen una secuencia de afirmaciones que concluye con la afirmación que se pretende demostrar. No voy a entrar en discusiones finas de lo que son los "razonamientos elementales". Digamos que

una vez establecidas las premisas, el razonamiento elemental permite alcanzar fácilmente la conclusión, y que nuestra constitución mental es tal que nos sentimos obligados a aceptar la conclusión del razonamiento elemental sin discusión. Nos parece evidente. Las formas de razonamiento elemental pueden ser muchas. Es posible proceder a razonar con muy pocas. A continuación se presentan algunas.

1.- Premisa: Si a es cierto, b es cierto
Premisa: a es cierto
Conclusión: b es cierto

2.- Premisa: Si a es cierto, b es cierto
Premisa: b no es cierto
Conclusión: a no es cierto

La afirmación "Si a es cierto, b es cierto" se suele denominar "implicación" y la notación de la frase se simplifica así:

$$a \text{ — } b$$

con lo cual los razonamientos elementales anteriores toman la forma

1.- a — b
a
———
b

2.- a — b
No b
———
No a

Estos no deben interpretarse solamente como una notación taquigráfica de las frases anteriores. Sin duda lo son, pero son más que eso. Constituyen una secuencia forzada de afirmaciones simbólicas en las que a — b puede interpretarse como "a implica a b", "si a es cierto, b también lo es", "b se puede afirmar de a", "b está incluido en a", "a es una explicación de b", etc. etc. Está pues justificado que el especialista en lógica ponga más atención a los esquemas simbólicos que a las frases en que se traducen.

Así, por ejemplo, el primero de los dos esquemas simbólicos que preceden también representa el siguiente razonamiento:

Premisa: a es una explicación de b
Premisa: a se observa
Conclusión: b debe observarse también

Para concluir esta corta disquisición se va a examinar que razonamiento se puede hacer de estas dos premisas:

A — B
B
———
?

Según la primera premisa, si A es cierto, B también lo es. La segunda premisa afirma que B es cierto. ¿Qué conclusión se puede sacar? Ninguna.

Sería distinto si la primera premisa afirmará que "si A es cierto y solamente si A es cierto, B también lo es". En este caso se podría concluir que A es cierto. Pero si sólo se afirma que "si A es cierto, B también lo es", también puede ser que B sea cierto aún siendo A falso. De modo que no se puede sacar ninguna conclusión de que B sea cierto. Un ejemplo ilustrará el caso.

Premisa: Si llueve el suelo está mojado
Premisa: El suelo está mojado
Conclusión: ninguna

Si alguien pretendiera concluir que "ha llovido" con toda razón se podría afirmar que la conclusión no es lógica. No es que la conclusión sea falsa. No se puede afirmar la falsedad de la conclusión. Simplemente se diría que, desde el punto de vista lógico, la conclusión es incorrecta.

El caso se puede complicar cuando cada una de las premisas es una afirmación compuesta de varias afirmaciones similares separadas por la conjunción "y". Por ejemplo:

Premisa: Si X es cierto A es cierto y
si X es cierto B es cierto y ...
si X es cierto C es cierto.
Premisa: A es cierto y B es cierto y ... C es cierto.
Conclusión: ninguna

Es decir, que el esquema lógico

Premisa: X — A
X — B
.....
X — C
Premisa: A y B y ... C
———————
Conclusión: ?

no permite alcanzar ninguna conclusión.

LA DIALECTICA

Este es un tema peligroso, en el mismo sentido que lo es una carretera con el piso helado. Sin duda uno de los problemas más graves de nuestro tiempo es que demasiadas personas sabiendo demasiado poco han hablado demasiado mucho. Tampoco hay duda de que quien escribe es de los que saben demasiado poco. Lo que hay que evitar es ser de los otros. Por eso es que lo que sigue habrá de ser escrito con exquisito cuidado y leído como si del Apocalipsis se tratara. Es decir: Sin pretender leer más allá de lo que se escriba, ni pretender interpretar, aunque no se entienda. Por lo demás, se intentará que el mensaje resulte más claro que el libro del Evangelista, que

por cierto era "de los otros": Sabiendo demasiado poco griego, escribió demasiado mucho en griego.

Al escaparse la dialéctica de la ciencia, porque no es una ciencia, en el sentido que sus conclusiones no son las que se alcanzarían con un método científico, ni ser tampoco una lógica por la misma razón, y al pretender que este trabajo use solamente razonamientos ortodoxos, es claro que la dialéctica se escapa de las posibilidades de este estudio. Esto quiere decir que hay que renunciar a examinar TODA la dialéctica. Lo que si se puede hacer es considerar solamente un trocito.

Es bien sabido que el proceso dialéctico consiste en enunciar una tesis, una antítesis, y de la reconciliación de la tesis y la antítesis surge, por síntesis, una nueva afirmación, que sería o la verdad última o al menos una afirmación intermedia en el proceso de buscar esta última verdad, si es que existe.

De la lectura de los textos dialécticos no se deduce con claridad un método para redactar la tesis y la antítesis. Esto no es necesariamente un demérito. La Dialéctica pretende ser un enfoque tan general tan general, que no cabe esperar que la búsqueda de la tesis y la antítesis siempre se traduzca en el mismo proceso. Ahora bien, en algun caso sí que se puede entender lo que podría ser la tesis y lo que podría ser la antítesis. A continuación se va a proponer uno de estos casos. Sólo uno de ellos. Lo que se va a afirmar se referirá solo al caso concreto que se va a enunciar. No a los infinitos otros casos que caben en la dialéctica y no encajan en el esquema que se va a enunciar a continuación.

Supóngase que se dispone de una cosa, objeto, concepto, o fenómeno, A, y que T es una explicación adecuada para A. Se va a representar por T(A) a la afirmación

T constituye una explicación adecuada para A

Admítase que un conjunto de explicaciones adecuadas de A es una "tesis" de A.

Este concepto de "tesis" es restringido, pero plausible, y razonable. Lo que explica o justifica un sujeto constituye una "tesis". En algún otro caso los dialécticos podrán denominar "tesis" a otra cosa, pero aquí se considera únicamente el caso en que la "tesis" se define así.

La "antítesis" no es lo contrario de la tesis sino la tesis del "contrario" de A. La cuestión está en definir el concepto "contrario". La dialéctica tampoco ofrece una definición de "contrario". Desde luego, el concepto de "contrario de A" hace referencia primero al sujeto A, de quien se tiene que hallar el contrario, y segundo a un universo del cual A es miembro. Así, pues, el "contrario" se define de un sujeto con respecto a un universo, del cual

es miembro, y que, por desgracia, muchas veces se da por sobreentendido y no se especifica. Como no existe una única forma de definir contrario, aquí se va a elegir una, que parece plausible, como sigue:

Contrario de A con respecto a un universo U es el mayor subconjunto de U que no contiene A. Es decir: pertenece al contrario de A toda parte de U que no sea A.

El lector debe darse cuenta de que ésta es una manera muy peculiar de entender la palabra "contrario". Por ejemplo si se admite que todos los hombres son perezosos o diligentes, y se considera que el universo consiste en el conjunto (perezoso, diligente), entonces lo contrario de perezoso es diligente, y en este sentido, la virtud de la diligencia es lo contrario del pecado de pereza. Ahora bien, si se considera la pereza como uno de los siete pecados capitales, y el universo, U, es el conjunto de los siete, entonces el contrario de la pereza, con respecto a U, es el conjunto de los otros seis.

Notése que dado un universo, U, y un subconjunto A de U, entonces el contrario de A con respecto a U es único. En cambio no tiene por que ser única la Tesis de A. Por lo mismo no tiene por que ser única la tesis del contrario de A, es decir la antítesis de A.

El concepto de "síntesis" tampoco está unívocamente definido en dialéctica. Es algo que de alguna forma surge de la tesis y de la antítesis. No se dice muy bien cómo surge. En el caso particular restringido que aquí se considera, se va a definir la síntesis así:

Síntesis de una tesis y una antítesis es su intersección

Es decir: la síntesis está constituida por aquellas afirmaciones comunes a la tesis y a la antítesis. O dicho de otra forma: la síntesis está constituida por lo que se puede afirmar de A y del contrario de A. Es una definición totalmente razonable. Si de A se puede afirmar algo, por ejemplo X, y de lo que no es A, también se puede afirmar X, entonces X se puede afirmar en todos los casos.

La aplicación del proceso dialéctico a un ejemplo ilustrará el caso:

Sea U = (A, B, C)

Supóngase que de A se puede explicar mediante T, V, W y X.
Entonces se puede escribir:

Tesis de A = T(A), V(A), W(A), X(A) = (T, V, W, X)

El contrario de A es (B, C)

Supóngase que de (B, C) se puede explicar mediante R, S, X y Z.
Entonces se puede escribir:

Antítesis de A = Tesis de (B, C) =
= (R, S, X, Z)

Por consiguiente:

Síntesis de la tesis y la antítesis =
= Intersección de (T, V, W, X) y (R, S, X, Z) =
= X

Para el caso concreto expuesto, y la interpretación de contrario, tesis, antítesis y síntesis que se ha hecho, el resultado del proceso dialéctico es X, es decir, X se puede afirmar.

Si este proceso dialéctico se escribe siguiendo la notación simbólica, según la cual a — b podía representar la afirmación "a es una explicación de b", y se admite que

V — (B, C) = (V — B, V — C)

resulta

Tesis:	(T — A, V — A, W — A, X — A)
Antítesis:	(R — B, R — C, S — B, S — C, X — B, X — C, Z — B, Z — C)
Síntesis:	X

Eliminando todo lo que no interviene en la intersección, ya que X es la síntesis porque en la tesis aparece X—A y en la antítesis aparecen X—B y X — C, y todo lo demás no interviene, resulta el siguiente esquema:

Premisa:	X — A
	X — B
	X — C
Premisa:	A y B y C
Conclusión:	X

Nótese que éste es precisamente él último esquema estudiado en la sección de lógica. Un caso en que en buena lógica no se puede alcanzar ninguna conclusión, dialécticamente se alcanza una. Precisamente aquella que la lógica no permite ni afirmar ni negar. Mediante la lógica no se puede refutar la conclusión dialéctica. Ahora, en buena lógica no es correcto aceptarla. La cosa tiene su telenguendengue.

LA CIENCIA

La ciencia trata de estudiar la naturaleza que nos rodea. Su objetivo es describirla de una forma completa, elegante y económica. Indudablemente cualquier científico sabe que las cosas son como son. Pero si uno trata de conocer la naturaleza, ¿cuántas cosas ha de saber? En su intento de explicar la naturaleza de una manera económica, el científico ha tratado de reducir el conjunto, C, de las expresiones factuales a un mínimo, dejando que sea la lógica quién deduzca las demás expresiones que describen los fenómenos na-

turales, y que no están contenidos en C. Por ejemplo, en la mecánica clásica unas pocas leyes de Newton constituyen el conjunto C y todas las demás afirmaciones que constituyen la mecánica se deducen lógicamente de C. Esta deducción lógica es complicada, por cuanto no utiliza solamente razonamientos elementales, sino razonamientos matemáticos más elaborados, que son explicables mediante los mecanismos de la lógica de segundo orden, que son deducibles mediante los mecanismos de la lógica de primer orden que a su vez lo son a partir de la lógica de enunciados que maneja solamente razonamientos elementales.

Este conjunto C, que constituye una explicación sumaria de los fenómenos que se pretenden explicar científicamente, constituye un "modelo" de la realidad que pretende explicar. Si se admite este conjunto C de expresiones, entonces las expresiones que se deducen lógicamente de C describen dentro de ciertos límites las posibles observaciones de la naturaleza.

Ahora bien, ¿que razón aduce el científico para adoptar un determinado modelo? Ninguna. Al científico le parece totalmente razonable adoptar el modelo si aporta una explicación eficaz y coherente de los fenómenos que observa. El autor no conoce ningún caso en que, en general, se le haya discutido esta opción al científico. Y sin embargo, si uno se molesta en seguir con lupa el proceso mediante el cual se alcanza la adopción de modelo resulta el siguiente razonamiento.

Premisa:	X es un modelo que explica el fenómeno A
	X es un modelo que explica el fenómeno B
	.....
	X es un modelo que explica el fenómeno C
Premisa:	Se observan los fenomenos A y B y ... C
Conclusión:	Se adopta el modelo X con válidez universal.

cuyo esquema es:

Premisa:	X — A
	X — B
	.....
	X — C
Premisa:	A y B y ... y C
	———————
Conclusión:	X

Este no es un argumento lógico, sino dialéctico. La ciencia usa del razonamiento lógico por doquier, pero en su verdadera raíz no es que sea ilógica, que no lo es, sino alógica. Su primer paso no es lógico, si acaso, dialéctico.

Su esquema de partida es muy frágil. Basta que se observe un fenómeno, D, que X no explique, o que de X se deduzca una conclusión que no se observe, para que la lógica obligue al científico a rechazar el modelo. La pos-

tura que adopta el científico frente a la adopción de modelos es muy curiosa pero su análisis no entra en los limitados objetivos de este trabajo.

Al ser común a toda la ciencia el argumento alógico, al que se ha atribuido aquí el calificativo de dialéctico, resulta que ninguna conclusión científica que pretenda describir los fenómenos naturales, puede recibir su veracidad de la lógica, que sin ser violada no ha sido respetada en el primer paso de la ciencia, y por tanto cualquier enunciado científico está abierto a la eventualidad de ser rechazado por una futura observación que niegue la válidez del modelo adoptado.

A Popper le corresponde el honor de haber enunciado el concepto de falsación y de haber llamado la atención sobre el hecho de que la característica común de toda la ciencia es su susceptibilidad de ser demostrada falsa. Lo que no puede ser falso no es ciencia que describa la naturaleza.

Revista de Filosofía Taula nº 5, Febrero 1986
págs. 17-25. Universitat de les Illes Balears.

POPPER: METODO CRITICO Y SOCIEDAD ABIERTA

DIEGO SABIOTE NAVARRO

I

El pensamiento político y social de Popper se hace ininteligible sin su base epistemológica. Los métodos científicos conllevan unas exigencias de racionalidad y objetividad que se convierten en postes referenciales modélicos ineludibles de los que no podrá desentenderse la reflexión sociológica y política si ésta no quiere verse abocada a la desfiguración y el bloqueo de la misma realidad que tiene como objetivo explicar. Mas el acento de Popper de la metodología científica no significa aceptación incondicional a la crítica de la misma. Popper tiene la valentía de arremeter contra las posiciones positivistas que habían hecho de la ciencia su santuario y de ciertos principios un caparazón y reducto dogmáticos. Este es el caso de los componentes del Círculo de Viena a los que Popper desafia abiertamente. Frente a la explicación inductivista de los wittgensteinianos, Popper sostiene que "*la ciencia no era inductiva; la inducción era un mito...*" [1].

La metodología científica inductiva es suplantada por la metodología deductiva. "*De este modo se resolvió por si mismo el problema total del método científico y con él el problema del progreso científico. El progreso*

(1) K.R. POPPER: *Búsqueda sin término.* Tecnos, Madrid 1977, pág. 107.

consistía en un movimiento hacia teorías que nos dicen más y más —teorías de contenido cada vez mayor. Pero cuanto más dice una teoría, tanto más excluye o prohibe, y mayores son las oportunidades de falsearla. Así, una teoría con un contenido mayor es una teoría que puede ser más severamente contrastada. Esta consideración dió lugar a una teoría en la cual el progreso científico resultó consistir no en la acumulación de observaciones, sino en el derrocamiento de teorías menos buenas y su reemplazo por otras mejores, en particular por teorías de mayor contenido" [2]. La clasificación o preferencia por las hipótesis o conjeturas vendrá avalada por la discusión crítica implacable y rigurosa. *"Por lo tanto, en la ciencia no hay pausas; ningún punto desde el que podamos decir: "Ahora hemos alcanzado la verdad". Sólo hay teorías hipotéticas atrevidas, que nosotros tratamos de criticar y sustituir por otras mejores. De manera que en la ciencia rige la regla siguiente: cuantas más revoluciones científicas haya, tanto mejor. Puede aplicarse a la historia de la ciencia el grito de combate marxista: ¡Revolución permanente!"* [3].

La nueva metodología, que Popper ha denominado "método crítico", inicia la investigación con problemas. *"Siempre nos encontramos en una cierta situación problema; y elegimos un problema que esperamos ser capaces de resolver. La solución, siempre tentativa, consiste en una teoría, una hipótesis, una conjetura. Las diversas teorías competitivas son comparadas y discutidas críticamente con vistas a detectar sus deficiencias; y los resultados siempre cambiantes, siempre inconclusivos, de la discusión crítica constituyen lo que puede ser llamado "la ciencia del día"* " [4].

Liberado el método científico de las amarras positivistas éste queda en inmejorables condiciones para dar una respuesta fehaciente a los problemas teórico-prácticos socio-políticos, al mismo tiempo que sus contenidos críticos desacreditan cualquier intromisión explicativa falsa, aún cuando lleve la etiqueta de cientificidad. En este último caso se encuentran las explicaciones historicistas que desde el siglo XIX, de forma especial, han proliferado en todo el Occidente, creando falsas espectativas y falsos remedios a la sociedad. Pero para Popper, las formas historicistas no tienen una base metodológica sólida y firme sobre la que sustentarse. Desde la perspectiva del "método crítico" popperiano, el historicismo es *"un método pobre, incapaz de conseguir los resultados que promete"* [5].

---

(2) Ibid., pág. 106.

(3) K.R. POPPER y H. MARCUSE: ¿Revolución o reforma?, en *A la búsqueda del sentido.* Sígueme, Salamanca 1976, pág. 59.

(4) K.R. POPPER: *Búsqueda sin término.* Pág. 116.

(5) K.R. POPPER: *La miseria del historicismo.* Alianza Editorial, Madrid 1973, pág. 71.

Así pues, Popper opta por la unidad de método (en el sentido señalado anteriormente, es decir ensayar posibles soluciones a problemas planteados) en las ciencias naturales y en las ciencias sociales. Frente al modelo historicista utópico, Popper contrapone el modelo de *"ingeniería fragmentaria"* [6] o *"ingeniería gradual"* [7]. La ingeniería social utópica persigue la explicación holística respaldada por ideales utópicos o profecías históricas atractivos pero llenos de esterilidad. Para Popper el estudio de *"totalidades ofrece una "imposibilidad lógica"* " [8], se sale fuera de la implacable crítica metodológica. La ingeniería social utópica soslaya el hecho de que el *"todo* (en este caso social)... *no puede ser objeto de investigación científica"* [9]. Contrariamente a esta via, *"el punto de vista característico del ingeniero fragmentario es éste. Aunque quizá abrigue algún ideal concerniente a la sociedad "como un todo", no cree en el método de rehacerla totalmente. Cualesquiera que sean sus fines, intenta llevarlos a cabo con pequeños ajustes y reajustes que pueden mejorarse continuamente"* [10]. La ingeniería gradual se desenvuelve en el ámbito de la concreción, adoptando en consecuencia *"el método de buscar y combatir los males más graves y serios de la sociedad, en lugar de encaminar todos sus esfuerzos hacia la consecución del bien final"* [11].

II

Desde la atalaya de la epistemología científica, Popper arremete contra las formas más radicales de historicismo del siglo XX que desembocan en formas políticas y sociales de corte totalitario: el nazismo y el marxismo. Ambas formas políticas, denominadas por Popper "sociedades cerradas", luchan y niegan sistematicamente los mejores logros de la civilización occidental. Ambos sistemas combaten e impiden el florecimiento de la "sociedad abierta". Popper se detendrá de forma especial, por lo que implica de armazón teórico y conceptual como asimismo por sus consecuencias de tipo socio-político-económico, en el pensamiento historicista marxista.

La forma historicista marxista si bien conlleva peculiaridades que la hacen inconfundible al tiempo que la enmarcan en un momento histórico concreto correspondiente al siglo XIX y su continuidad hasta el momento presente, ésta no sale del vacío. El historicismo marxista participa, según Popper,

(6) Ibid., págs. 78 y ss.

(7) K.R. POPPER: *La sociedad abierta y sus enemigos.* Paidós, Barcelona 1981, pág. 158.

(8) K.R. POPPER: *La miseria del historicismo.* Pág. 93.

(9) Ibid., pág. 88.

(10) Ibid., pág. 80.

(11) K.R. POPPER: *La sociedad abierta y sus enemigos.* Pág. 158.

En primer lugar, valoramos positivamente el esfuerzo de Popper por proyectar, al complejo mundo de la sociedad y la política, el método científico. No menos importante es su sensibilidad y sentir moral. Su posición crítica de los métodos observacionales y su esfuerzo por establecer los grandes márgenes por donde ha de discurrir el conocimiento científico son dignos de alabanza. La aceptación consecuente de su talante liberal, como así mismo su inquebrantable constancia por purificar y recuperar en plenitud la más viva tradición liberal le convierte en uno de sus mejores paladines en el siglo XX. La reflexión que ofrece respecto a la supeditación del poderío económico al poder político es una de sus conquistas de mayor cotización. Popper estaría, en el momento presente, en desacuerdo con los defensores del "capitalismo sin trabas". Este intento sería una regresión irracional e irresponsable de una de las mayores conquistas de la sociedad contemporánea: el intervencionismo estatal como medio corrrector gradual de los desórdenes económicos y sociales del capitalismo tardío. La democracia tiene en Popper uno de sus defensores más tenaces y obstinados.

Contagiados y estimulados por la actitud y el espíritu críticos de Popper, nos atrevemos a señalar también los aspectos más negativos de su pensamiento. Si bien Popper critica al positivismo, su propio pensamiento es una vertiente más del positivismo. "*Para ello* —como dice Quintanilla— *hemos caracterizado el positivismo de forma tan amplia que hemos tenido que reducir lo fundamental de tal concepción a dos notas: formalismo e individualismo, como momentos de una actitud abstracta —ahistórica— respecto a la razón*" [23]. El epistemólogo crítico y antidogmático Popper desemboca en el exclusivismo, el dogmatismo y absolutismo metodológico. La valoración de la metodología dialéctica desde la vertiente experimental es un gran error como han señalado Adorno y Habermas. El estudio de la "totalidad" si bien es inasequible a la metodología empírica, en el ámbito de la metodología del discurso conceptual dialéctico se hace transparente [24].

Otra faceta que se deriva del pensamiento de Popper es su exceso optimismo racionalista. Para Popper los condicionantes políticos, económicos y psicológicos explicitados por Hegel, Marx y Freud apenas deben ser tenidos en cuenta. Para Popper, el pensamiento filosófico centroeuropeo culmina en Kant. Popper no tiene ningún reparo en hacerlo público: "*Soy un viejo ilustrado y liberal —y, desde luego, prehegeliano*" [25].

(23) M.A. QUINTANILLA: *Idealismo y filosofía de la ciencia.* Tecnos, Madrid 1972, pág. 159.

(24) Cf. J. HABERMAS: Teoría analítica de la ciencia y dialéctica, en *La disputa del positivismo en la sociología alemana.* Grijalbo, Barcelona 1973, págs. 147-180.

(25) Tomado de R. DAHRENDORF, en *La disputa del positivismo en la sociología alemana.* Pág. 145.

Otra de las sombras de Popper es su respaldo incondicional a la sociedad constituída hasta el punto de concluir, y ahora con las palabras de Adorno comentando a Popper, que "*vivimos en el mejor de los mundos jamás existentes*" [26]. Como es de esperar, Adorno se "*niega a creerlo así... Establecer diferencias en el grado de maldad de sociedades de épocas diversas no deja de ser algo precario; me cuesta mucho aceptar que no todas hayan sido superiores a la que hizo posible Auschwitz... Unicamente a quien sea capaz de imaginarse una sociedad distinta de la existente podrá ésta convertírsele en problema; únicamente en virtud de lo que no es se hará patente en lo que es, y ésta habrá de ser, sin duda, la materia de una sociología que no desee contentarse con los fines de la administración pública y privada*" [27].

Popper guarda un silencio que no deja de rayar la sospecha sobre la sociedad del capitalismo tardío, donde otros, como Marcuse, han levantado sus voces diciendo, que dicha sociedad "*es la más rica y, técnicamente, la más avanzada de la historia. Esta sociedad ofrece —o debería ofrecer— las posibilidades mayores y más realistas para una existencia humana pacificada y liberada. Y, al mismo tiempo, es la sociedad que oprime de la manera más eficiente estas posibilidades de pacificación y liberación*" [28] ¿Bastará sólo la reforma gradual democrática como cree Popper para sobrepasar tantos desarreglos y opresiones? Para Marcuse, "*esta opresión domina en el conjunto de la sociedad, y sólo una transformación radical de la estructura de esta sociedad podrá abolirla*" [29]. En suma, Popper, en reiteradas ocasiones, ha tachado a los teóricos "historicistas" marxistas de la paralización del pensamiento al caer en las mallas ilusorias del advenimiento de la sociedad utópica futura. El esfuerzo para remediar el entuerto conduce a Popper a ser víctima y vocero conformista de la sociedad presente.

(26) Ibid., pág. 136.

(27) Ibid., págs. 136-137.

(28) H. MARCUSE: *¿Revolución o reforma?* Pág. 31.

(29) Ibid., pág. 31.

Revista de Filosofía Taula nº 5, Febrero 1986
págs. 27-41. Universitat de les Illes Balears.

K. POPPER Y LA FILOSOFIA DE LA MENTE CONTEMPORANEA

LLUIS PUJADAS

Aunque la filosofía de la ciencia y la filosofía política de Popper han sido muy comentadas y discutidas en el ámbito intelectual anglosajón de las últimas décadas, su filosofía de la mente no ha tenido igual fortuna. El hecho de que su obra principal en esta rama de la filosofía, *El yo y su cerebro* (13), haya sido prontamente traducida al castellano, a diferencia de lo que ocurre con la mayor parte de las principales obras recientes en este campo (véase por ejemplo (6), (8), (16)), no debe llamarnos a engaño. De hecho, Popper es ignorado por completo en los trabajos historiográficos de autores como **Dennett** (5), **Fodor** (8) o **Rorty** (18), que coinciden en cierta visión estándar de la evolución de la filosofía de la mente anglosajona durante los treinta años siguientes a la aparición de la obra seminal de **Ryle** (19). Según esta visión, el conductismo lógico, la teoría de la identidad psicofísica y el funcionalismo se habrían sucedido dialécticamente como teorías de la mente predominantes, hasta que el funcionalismo en alguna de sus variantes se habría convertido a fines de los años sesenta en algo así como la teoría ortodoxa de la mente. Curiosamente, Popper ignora a su vez la existencia del funcionalismo, pese a que la obra citada concluye con un capítulo dedicado a un comentario histórico del problema mente-cuerpo (PMC), problema central de la filosofía de la mente.

En lo que sigue quisiera establecer el grado de compatibilidad entre estas dos teorías de la mente, la funcionalista y la popperiana. Dedicaré para ello la Sección I a una rápida panorámica de la filosofía de la mente anglosajona contemporánea. En la Sección II resumiré los aspectos esenciales de la teoría de la mente de Popper, íntimamente ligada a su teoría de los tres mundos. Finalmente, en la Sección III, compararé las teorías de la mente popperiana y funcionalista, y mantendré que, a pesar de haberse ignorado mutuamente y en contra de las apariencias, son en gran parte compatibles, especialmente si negamos la inevitabilidad de ciertas conclusiones que Popper extrae de su propia teoría. Solamente en esta última Sección pretendo decir algo original, de modo que el lector versado en los temas de las dos primeras puede pasar directamente a ella.

I

Cuando Ryle publicó *El concepto de lo mental* (19), en 1949, con la intención de poner al descubierto el carácter espurio de los conceptos mentales, no podía sospechar que, en lugar de acabar con la filosofía de la mente (puesto que pretendidamente eliminaba su objeto de estudio), iniciaba un largo período de auge de las publicaciones sobre este tema.

Su propia teoría de la mente o, mejor dicho, del lenguaje mental (o mentales), que acabaría siendo etiquetada como "conductismo lógico" (CL), pretendía liquidar lo que Ryle consideraba el "dogma oficial", es decir el "mito del fantasma en la máquina", que no era sino el dualismo cartesiano.

De acuerdo con el CL, cualquier expresión en la que aparecieran términos mentales podía ser analizada lógicamente para ser convertida en otra en que sólo se hiciera referencia a la conducta o a las disposiciones a la conducta. Así, la expresión

1) Tener dolor de muelas

podía ser traducida por

1') Dar muestras de dolor y/o tomar (o estar dispuesto a tomar) una aspirina y/o ir (o estar dispuesto a ir) al dentista y/o ...

Análogamente, la expresión

2) Creer en la inminencia de un bombardeo

podía ser traducida por

2') Prestar (o estar dispuesto a prestar) atención a la alarma y/o bajar (o estar dispuesto a bajar) al refugio y/o ...

La farragosa sucesión de disyunciones inclusivas en estas traducciones no es, como pudiera parecer, caprichosa, puesto que sería suficiente que se satisficiera uno de los miembros de cada serie (potencialmente infinita) de disyunciones para que las traducciones pudieran ser consideradas correctas.

Precisamente aquí radicaba una de las dos dificultades básicas del CL: pronto se reconoció la imposibilidad de conseguir un análisis conductista completo de las expresiones en mentalés, puesto que no se podía dar una lista exhaustiva de las formas de conducta o disposiciones a la conducta que harían verdaderas, en caso de darse, a las traducciones.

Pero hubo una segunda dificultad, que fue quizás más determinante en el abandono generalizado del CL. Fue **U.T. Place** (9) quien, en 1956, puso de manifiesto la imposibilidad de analizar conductualmente al menos una parte de los términos o expresiones mentales. "*En el caso* —decía Place (p. 42)— *de los conceptos cognitivos como 'conocer', 'creer', 'entender', 'recordar', y de los conceptos volitivos como 'querer' y 'proponerse', creo que no hay duda que un análisis en términos de disposiciones a la conducta es válido en lo esencial. Por otra parte, parece haber un residuo inmanejable de conceptos agrupados alrededor de las nociones de conciencia, experiencia, sensación e imagen mental, para los que es inevitable recurrir a algún tipo de procesos internos*". (Siguiendo la terminología al uso, denominaré en lo que sigue conceptos de actitudes proposicionales a los conceptos del primer grupo, y fenoménicos a los del segundo).

Si Place estaba en lo cierto, nuestra traducción de la expresión 2) por la expresión 2') era, al menos si despreciamos la primera dificultad mencionada, correcta. Por el contrario, la traducción de 1) por 1') sería inaceptable, por referirse "dolor" a una sensación y ser, por tanto, un concepto fenoménico.

Pero ¿por qué los conceptos fenoménicos se resistían al análisis conductista en mayor medida que los de actitudes proposicionales (cognitivos y volitivos)? La respuesta es simple. Mientras que sólo ciertas combinaciones de actitudes proposicionales (creencias, deseos, etc.) son lógicamente compatibles con ciertas formas de conducta, cualquier combinación de estados fenoménicos (sensaciones, recuerdos, etc.) es lógicamente compatible con cualquier forma de conducta. Volvamos, para comprobarlo, a nuestros ejemplos 1) y 2), tomados en orden inverso.

Ejemplo 2): Si alguien tiene el aspecto de pasear tranquilamente por la Plaza Mayor de su pueblo en una soleada mañana de domingo, su conducta es prima facie incompatible con la creencia en la inminencia de un bombardeo. (Aunque deberemos volver sobre esto, como hicieron los funcionalistas, es indudable que lo más frecuente, cuando se tiene una creencia como ésta, es buscar refugio rápidamente).

Ejemplo 1): Si alguien va al dentista a extraerse una muela, su conducta es tan compatible con la sensación de dolor como con la ausencia de la misma.

En efecto, si sustituir "casa" por "cosa" es incorrecto porque, aunque todas las casas son cosas, hay cosas que no son casas, del mismo modo traducir 1) por 1') es incorrecto porque aunque (casi) siempre que alguien tiene

dolor de muelas va (o está dispuesto a ir) al dentista, a menudo se va al dentista sin tener dolor de muelas. Obviamente, lo mismo vale para los otros miembros de la disyunción 1'). En efecto, uno puede tomar una aspirina sin tener dolor de muelas, dar muestras de dolor (de muelas) sin tenerlo (como en el caso de una interpretación teatral, de un alumno que finja ante su maestro, etc.).

Place, a la cabeza del que no sin guasa fue denominado Frente Unido de Materialistas Sofisticados Australianos (1, 22), creyó necesario formular una nueva teoría de la mente capaz de explicar los estados o hechos fenoménicos que se resistían al análisis conductista, sin recaer en el definitivamente abandonado dualismo cartesiano. La nueva teoría sería la teoría de la identidad psicofísica (TI), según la cual la mente es idéntica a (parte de) lo físico, presumiblemente al cerebro. No se trataba, como el CL, de una teoría lógica o semántica, sino de una teoría empírica, que debía sostenerse o caer con el progreso de la investigación científica. Desde el punto de vista filosófico o conceptual, la TI debía replicar a las tradicionales objeciones dualistas al materialismo, tales como el carácter privado o aespacial de lo mental. Desde el punto de vista científico, la TI se acogía a lo que Popper denominaría "materialismo promisorio", a la espera de que las neurociencias confirmaran la identidad de mente y cerebro.

La labor conceptual de la TI fue sin duda efectiva contra algunas objecciones ingenuas desde el punto de vista dualista. Por razones de espacio, trataré sólo una de ellas, que podemos considerar paradigmática.

El dualista objeta a la TI que cualquier observación del cerebro de una persona 'a' (incluso en la hipótesis de unas neurociencias mucho más avanzadas que las actuales) no informará sino sobre el estado, actividad, etc. de las neuronas, pero jamás sobre las experiencias de 'a'. Sería imposible, por ejemplo, identificar un grupo de neuronas con el vívido recuerdo de un campo florido y oloroso que 'a' vió y olió ayer. Ninguna observación del cerebro de 'a' por parte del investigador 'b' le dará a éste acceso a la vida mental de 'a'. De ahí se sigue, según el dualista, la privacidad y aespacialidad de la vida mental de 'a' y, por tanto, la imposibilidad de identificar la vida mental de 'a' con su cerebro, que sí es accesible y localizable en el espacio.

Pero veámos la réplica desde el punto de vista de la TI. Para ello distingamos entre 'a' y sus experiencias (o, en particular, sensaciones) Sa, y entre 'b' y sus experiencias Sb. Cuando 'b' investiga el cerebro de 'a', éste produce en 'b' una sensación Sb (a saber, la visión de una masa grisácea y gelatinosa). El dualista objeta que Sb no puede identificarse con (parte de) el cerebro de 'a'. Pero la TI jamás ha defendido esta identificación, sino la de Sb con (parte de) el cerebro de 'b' y la de Sa con (parte de) el cerebro de 'a'. Efectivamente, aunque (parte de) el cerebro de 'a' es idéntico a la sensación Sa, cuando observamos el cerebro de 'a' no observamos Sa. Pero ello no es más problemático que el hecho de que, aunque un cuerpo sea idéntico a los átomos

que lo componen, podamos observar el cuerpo sin observar los átomos que lo componen, podamos observar el cuerpo sin observar los átomos. En definitiva, todo cuerpo es distinto de, no idéntico a, las sensaciones que produce en nosotros; pero éstas son idénticas a (parte de) nuestro cerebro.

¿Qué tiene de contrario a la TI, entonces, que cuando 'b' observa el cerebro de 'a' no observe a la vez Sa? La respuesta es: nada. Y podríamos pensar que con ello desaparecían todos los inconvenientes de la TI. Pero, desgraciadamente, no fue así. En la formulación inicial de la TI por Place su aplicación se reducía a las expresiones fenoménicas que el CL había sido incapaz de analizar adecuadamente. Sin embargo **Smart** (21) y **Armstrong** (1), los seguidores de Place, pronto la hicieron extensiva a las expresiones de actitudes proposicionales: las creencias, deseos, etc. también debían ser identificables con procesos cerebrales. Con ello surgieron problemas para la TI.

Quizá nadie haya planteado estos problemas con tanta contundencia como **Putnam** (14, 15, 16). Para él es obvio que un robot, un ángel o un extraterrestre pueden compartir sus actitudes proposicionales con el hombre, aunque nuestra constitución sea totalmente diferente a la de aquellos. No importa de qué estemos hechos para poder compartir nuestros estados cognitivos o volitivos: "*We could be made of swiss cheese and it wouldn't matter*" ((16) p. 291). ¿Cómo identificar, pues, actitudes proposicionales con procesos cerebrales, si no es necesario tener cerebro (como no lo tienen los robots, los extraterrestres —ex hypthesi— o los ángeles) para tener actitudes proposicionales como las nuestras?

Nótese que este problema no se hace notar con la misma virulencia en el caso de los estados mentales fenoménicos. En general, estaríamos más dispuestos a atribuir creencias o deseos a los robots, o a los extraterrestres de constitución biológica muy diferente a la nuestra, que a atribuirles experiencias o sensaciones similares a las nuestras. Ante una hipotética rebelión de los robots del futuro o ante una invasión de extraterrestres nadie dudaría en atribuirles el deseo de dominarnos y la creencia en su capacidad para hacerlo, pero ¿quién se atrevería a atribuirles experiencias visuales, auditivas, olfativas, etc. similares a las nuestras, a no ser que tuvieran un cerebro y unos sentidos similares a los nuestros?

¿Cómo explicar, entonces, lo mental de modo que se eviten a la vez las insuficiencias del CL y de la TI?

El funcionalismo ofrece una teoría de la mente que permite eludir las dificultades de ambos, incorporando al mismo tiempo sus méritos en una auténtica "Aufhebung" hegeliana. Así, acepta la TI como explicación de los estados y hechos fenoménicos, mientras que acepta una versión mejorada del CL como explicación de las actitudes proposicionales.

El punto de partida del funcionalismo en la analogía de la computadora y, en especial, la distinción entre "hardware" (soporte físico) y "software" (soporte lógico). Como es sabido, un mismo "software" puede materializar-

se en distintos "hardwares". Por ejemplo, un mismo problema puede ser resuelto por un cerebro humano, por una computadora (o "cerebro electrónico", como solía decirse), e incluso por un extraterrestre, si los hubiere. Los procesos físico-químicos mediante los que se alcanza la solución en estos casos son sin duda diferentes. (Ello es obvio en el caso del cerebro y la computadora. El caso del extraterrestre, por su parte, es hipotético, pero ¿quién nos dice que su química no pueda estar basada en el silicio, en lugar de en el carbono?). Con todo, desde el punto de vista funcionalista es posible elevarse a un grado de abstracción de la descripción que nos permita describir los tres casos del mismo modo. Por ejemplo, puede decirse de los tres que están multiplicando 256 x 3, aunque lo que esté ocurriendo en las neuronas del cerebro, en los circuitos de la computadora, o en el váyase a saber qué del extraterrestre, sean procesos físico-químicos diferentes. Podemos decir, pues, que su "software" es el mismo, o que están llevando a cabo el mismo programa.

Lo que permite en estos casos una descripción común de procesos diferentes es su equivalencia funcional: neuronas, circuitos, etc. tienen la misma función. Por ello es posible una caracterización funcional de las actitudes proposicionales independiente de la materia en que se realicen.

Según la teoría funcionalista somos organismos que recibimos un "input" (entrada, ingreso) sensorial y producimos un "output" (salida, reacción) conductual. El "input" puede modificar nuestro estado interno, del que depende el "output". Pero no hemos de concebir nuestro estado interno como algo simple e inconexo, a la manera del análisis conductista. Por el contrario, viene dado por la interrelación de nuestros estados y procesos cognitivos (en especial creencias) y volitivos (en especial deseos). En resumen, somos organismos con un sistema de actitudes proposicionales en gran parte determinado por nuestro "input" sensorial y que determina a su vez nuestro "output" conductual. La primera dificultad del CL, antes mencionada, derivaba precisamente de la insostenible pretensión de traducir los términos mentales como si se refirieran a una sola forma de conducta o disposición a la conducta. Volviendo a nuestro ejemplo 2, los funcionalistas negarían la existencia de formas de conducta incompatibles con la "creencia en la inminencia de un bombardeo". En particular, pasear tranquilamente por la Plaza Mayor no es incompatible con esta creencia, si a la vez se tiene el deseo de morir, o de tener una experiencia fuerte, o de hacer creer a los habitantes del pueblo que no se avecina un bombardeo, etc. Puede decirse, por tanto, que la síntesis funcionalista propone la unión de la TI (como explicación aceptable del "hardware" de nuestros estados fenoménicos) con una versión mejorada del CL, entendiendo la mejora como un reconocimiento del carácter interrelacional de las creencias, deseos y demás disposiciones o actitudes proposicionales (según usemos la terminología del CL o del funcionalismo). Así, aunque no cabría hablar de incompatibilidad entre una creencia (o un

deseo) y cierta forma de conducta, sí cabría hablar de incompatibilidad entre un sistema de creencias y deseos, por una parte, y cierta forma de conducta, por otra.

En cuanto a la segunda dificultad del CL, la solución está en la TI. Como dice **Rorty** (18), *"lo que se resiste a ser tratado como software debe ser tratado como hardware, y a la inversa"* (p. 335). La TI es válida como explicación de los estados mentales fenoménicos, al menos en el caso concreto del hombre, y quizá en el de otros animales o extraterrestres. El cerebro y el sistema nervioso constituyen el "hardware" en que se realizan de hecho tales estados mentales. Por su parte, nuestro CL mejorado explica las actitudes proposicionales: son el "software" que podemos compartir con seres físicamente diferentes a nosotros. Tenemos así lo que Rorty ha denominado la síntesis final de la antinomia entre CL y TI. El equipo ideal para estudiar globalmente la mente humana sería, entonces, el formado por un neurofisiólogo y un psicólogo cognitivo que estudiaran, respectivamente, nuestro "hardware" y nuestro "software".

Finalmente, nótese cómo el funcionalismo permite dividir el PMC en dos problemas, que denominaré PMC 1 y PMC 2. El PMC 1, a menudo denominado "problema de los qualia" por los funcionalistas, es el problema de las relaciones entre los estados fenoménicos y los estados físicos. El PMC 2 es el problema de las relaciones entre las actitudes proposicionales y los estados físicos.

II

Examinemos a continuación la teoría popperiana de los tres mundos, en la que se inserta, como veremos, una teoría de la mente.

Popper sorprendió a propios y extraños en el Congreso de Filosofía de Amsterdam de 1967, presentando su teoría de los tres mundos (10). Según ésta, en un sentido no muy preciso de "mundo", cabe distinguir entre el mundo de los objetos y estados físicos (M 1), el mundo de los estados de conciencia o estados mentales (M 2) y el mundo de los contenidos objetivos del pensamiento (M 3). Aunque los tres mundos son reales, el uso central del término "real" es el que sirve para caracterizar a las cosas materiales de tamaño medio, obviamente pertenecientes a M 1. **Popper** (13) comparte con los materialistas a la antigua usanza el punto de vista de que *"los cuerpos materiales sólidos son el paradigma de la realidad"* (p. 10), aunque por supuesto admita que los gases e incluso las fuerzas y campos de fuerzas son realidades físicas que también forman parte de M 1.

Popper enfoca desde un punto de vista biológico y evolucionista las relaciones entre los tres mundos. Está clara la prioridad evolutiva de M 1. Hubo un tiempo en que no existían M 2 y M 3, pero la evolución de M 1 trajo consigo la aparición de nuevos tipos de cosas y estados, con propiedades inesperadas. Fue así como aparecieron, en primer lugar, M 2, muy probablemen-

te "*como propiedad de los animales surgida bajo la presión de la selección natural*" (p 29), y en segundo lugar M 3, creado por la conciencia, es decir, por M 2. La emergencia de M 3 estuvo muy ligada, concretamente, a la aparición del lenguaje, ya que se trata del mundo de las proposiciones, de los problemas y de las teorías. Como tal, también desempeña su papel en la selección natural, aunque con un nuevo estilo: "*Desde el punto de vista de la selección natural, la función principal de la mente y del Mundo 3 consiste en hacer posible la aplicación del método de prueba y eliminación de errores sin eliminarnos violentamente a nosotros mismos: en esto yace el valor de supervivencia de la mente y del Mundo 3*" (p. 210).

Popper reconoce el parentesco de M 3 con el mundo platónico de las Ideas y con el Espíritu Objetivo de Hegel, con lo que pretende provocar y escandalizar a un auditorio que tenía razones para considerarle antiplatónico y antihegeliano. Pero, a diferencia del mundo de las Ideas, M 3 no es eterno, puesto que ha sido producido por el hombre; y a diferencia de lo que ocurre en el caso del Espíritu Objetivo hegeliano, los contenidos de M 3 no son contenidos de ninguna mente o espíritu. Como dice Popper, "*aunque sus inquilinos* —los de M 3— *son productos de la conciencia humana, son totalmente diferentes de la conciencia humana o de los pensamientos en sentido subjetivo*" (11, p. 126). Extrañamente, los contenidos de M 3 pueden ser tanto objetos materiales (por ejemplo libros, filmes, etc.) como "unembodied 3 World objects", es decir, contenidos de M 3 no encarnados en ningún objeto de M 1.

Si Popper se atreve a considerar reales a M 2 y M 3 es porque satisfacen el mismo criterio de realidad que cualquiera de las entidades o procesos físicos (incluidos los más dudosos, como los campos de fuerza), a saber, que interactúan con cuerpos materiales sólidos. Así, los estados mentales de M 2 son reales "*puesto que interactúan con nuestros cuerpos*" (13, p. 36). A su vez, los objetos de M 3 "*son abstractos (incluso más abstractos que las fuerzas físicas) pero no por ello menos reales, puesto que son poderosos instrumentos para cambiar el Mundo 1*" (p. 47). Por tanto, aunque M 3 emerge de M 2, y éste de M 1, M 3 puede retroactuar sobre M 2, y éste sobre M 1, en lo que Popper, tomando la expresión prestada de **Campbell** (4), denomina causación descedente ("downward causation"). Por ejemplo, la teoría atómica (M 3) puede influir en los pensamientos de un científico (M 2), y éstos en la construcción de una central de energía nuclear (M 1). Como se ve, pues, M 1 y M 3 no pueden interactuar directamente, sino sólo a través de M 2, cuyo papel mediador es esencial.

Como nota **Bunge** (3), la sorpresa de los congresistas en 1967 no se debía a la originalidad de la teoría de los tres mundos, cuya antigüedad es notable, sino en la ruptura con la actitud antiidealista del primer Popper que llevaba consigo la aceptación de M 3. La existencia de éste, en su versión platónica, en su versión popperiana, o en cualquier otra es y ha sido, a lo largo de

la historia de la filosofía, mucho más controvertida que la existencia de M 1 o M 2. Sin duda el "esse est percipi" berkeleyano constituyó un intento de reducir M 1 a M 2; y el materialismo eliminativo de **Feyerabend** (7) pretendía negar la existencia de M 2. Pero tales posturas jamás han gozado de una aceptación mayoritaria, mientras que la negación de la existencia de M 3 es una de las tesis centrales de, por lo menos, la tradición empirista. ¿Cómo explicar que Popper, tan relacionado con ésta (aunque admitamos sus repetidas quejas respecto a su caracterización como empirista lógico) haya modificado hasta tal punto su actitud? "*En ningún momento* —dice **Bunge** (p. 200)— *intenta Popper justificar o corroborar de alguna manera, y mucho menos refutar, la suposición de que su "mundo 3" existe en algún grado, o es "más o menos real". ¿Por qué piensa que sus lectores, habitualmente atraídos por su racionalismo crítico, habrían de tragar este monstruo de la metafísica tradicional?*". Quizá Bunge exagera al sostener que Popper no ha intentado justificar la existencia de M 3. Como hemos visto, para Popper éste satisface el único criterio de realidad, es decir, la interacción con el mundo físico. En cualquier caso, Bunge está en lo cierto en la medida en que Popper no consigue replicar adecuadamente a quienes le objeten, navaja de Ockham en ristre, que no es necesario postular la existencia independiente de M 2 y M 3 para explicar ninguno de los hechos de M 1.

Skolimowski (21) ha intentado explicar el sorprendente paso del Popper fundamentalmente metodólogo de la *Logik der Forschung* al Popper metafísico de fines de los sesenta. La teoría de los tres mundos y, en particular, la de M 3, no serían sino la respuesta de Popper a la irrupción del "*enfoque socio-histórico-psicológico de la racionalidad de la ciencia*" (p. 24), característico de Kuhn y otros postpopperianos. Aunque crítico del verificacionismo, Popper siempre había aceptado la posibilidad de un progresivo aproximamiento a la verdad. Por tanto, no podía aceptar que la justificación de las teorías científicas se redujera al mero consenso de la comunidad científica. Para evitarlo, precisamente, insistirá en la existencia autónoma de M 3, mediante la cual puede decirse que "*hemos rescatado la autonomía, la objetividad y la racionalidad de la ciencia de los tentáculos del sociologismo*" (ibid.). La explicación de Skolimowski es convincente, pero no debemos confundirla con una justificación de la teoría popperiana. Sea como fuere, el hecho es que fue precisamente su teoría de la Mente Objetiva, es decir, su aceptación de M 3, con sus contenidos objetivos de pensamiento, lo que llevó a Popper al campo de la filosofía de la mente y concretamente al estudio del PMC. Planteado en términos popperianos, el PMC es el problema de las relaciones entre M 1, por una parte, y M 2 y M 3, por otra. **Popper** admite, en su autobiografía intelectual (12), haber considerado insoluble el PMC durante muchos años hasta que, una vez introducida su distinción de los tres mundos, se le ocurrió que "*el problema cuerpo-mente podía ser completamente transformado con la ayuda de la teoría del mundo tres*" (p. 150).

En efecto, tradicionalmente el PMC ha sido reducido al problema de las relaciones entre M 1 y M 2. Pero para Popper esto no constituye más que la mitad del problema, puesto que olvida la existencia de M 3. Claro que puede hablarse de una conciencia animal, pero hay que esperar a la aparición del lenguaje humano y, junto a él, de los productos objetivos del pensamiento (M 3), para que pueda hablarse de la plena conciencia de sí mismo. "*Así*—dice Popper—, *el problema cuerpo-mente se divide en al menos dos problemas completamente distintos: el problema de la muy estrecha relación entre estados fisiológicos y ciertos estados de conciencia, y el problema muy diferente de la emergencia del yo, y su relación con el cuerpo*" (p. 152).

Tenemos, entonces, dos problemas, que coinciden con los que al final de la Sección I denominé PMC 1 y PMC 2. El PMC 1, más que un problema mente-cuerpo, es un problema vida-cuerpo (al menos si por "vida"entendemos "vida animal"). Los animales son conscientes, pero no tienen "yo" (self). Y ¿cuál es la explicación de la diferencia? "En todas estas cuestio*nes el anclaje en el mundo tres marca la diferencia*" (p. 144). Por ello, si lo que queremos es una teoría de la mente humana, el PMC 2 debe interesarnos más que el PMC 1. Popper no comprende que la TI se haya centrado en la discusión de las sensaciones, postimágenes sensoriales, etc., cuando para la existencia humana es mucho más determinante la producción de objetos de M3, que retroactuán sobre los mismos "yoes" que los han producido.

III

¿Qué lugar ocupan estas teorías de Popper en el panorama de la filosofía de la mente de los últimos treinta y cinco años, esbozado en la Sección I? Popper es explícitamente contrario al CL y a la TI, y aunque no menciona al funcionalismo para nada, algunos aspectos de su teoría, que especificaré enseguida, son frontalmente opuestos al mismo. Parece, pues, que Popper no es ni conductista lógico, ni teórico de la identidad psicofísica, ni funcionalista, con lo que su teoría de la mente quedaría al margen de las tres grandes corrientes de la filosofía de la mente actual. Sin embargo, quiero defender en esta Sección la tesis de que Popper no está tan alejado del funcionalismo como pudiera parecer a primera vista.

Pero empezaré recalcando las diferencias.

El funcionalismo se presenta como una teoría de la mente ontológicamente neutral, puesto que la misma función puede ser desempeñada por estados ontológicamente diversos. Como vimos en la Sección I, un robot, un extraterrestre y un hombre pueden compartir algún estado mental, pese a la diferencia entre sus "hardwares". Aunque tal neutralismo ha dado lugar a diversas interpretaciones, unas veces favorables y otras contrarias al materialismo, lo cierto es que no puede hablarse de incompatiblidad entre funcionalismo y materialismo. El funcionalismo no cierra la puerta al materialis-

mo, puesto que pueden ser estados materiales (por ejemplo, cerebrales) los que desempeñen las funciones de la mente.

Por el contrario, aunque **Popper** insiste, desde la primera página de su *El yo y su cerebro* (13), en que no piensa ofrecer una ontología en el sentido de contestar preguntas sobre la esencia de las cosas ("what is questions"), hay sin duda un aspecto ontológico en sus afirmaciones de que M 2 y M 3 existen, llegando incluso a sostener que los objetos de M 3 son "*más o menos tan reales como las mesas y las sillas*" (12, p. 146). Pero lo que más distancia a Popper del funcionalismo es su creencia en la autonomía de M 2 y M 3, y en la capacidad de éstos para influir causalmente sobre M 1. Esta creencia parece incompatible con el materialismo, puesto que si éste fuera verdadero M 1 debería ser un mundo causalmente cerrado, es decir, incapaz de recibir influencias causales de los otros dos mundos. Debemos considerar, pues, si el antimaterialismo de Popper es una consecuencia inevitable de su teoría de los tres mundos y, en particular, de la existencia de M 2 y M 3.

Veamos en primer lugar el caso de M 3.

Desde un punto de vista funcionalista y/o materialista, la existencia de M 3 es en realidad totalmente inocua. El hecho de que sea posible distinguir entre "software" y "hardware" en el caso de las computadoras no da lugar a ningún análogo del PMC para las mismas (en especial, no da lugar a ningún PMC 2). Como escribió **Putnam** en su artículo seminal sobre mentes y máquinas (14), "*está muy claro que ninguna persona en su sano juicio tomaría en serio el problema de la "identidad" o "no-identidad" de los estados lógicos y estructurales de una máquina*" (p. 384). Y aunque posteriores objeciones funcionalistas que no vienen al caso convierten en injustificada la conclusión de Putnam en el sentido de que el PMC, en general, debe ser igualmente "*vacío y verbal*" (ibid.), sí parece justificada, en cambio, su aplicación restringida al PMC 2 en particular. Por tanto, la aceptación de la existencia de M 3 no lleva inevitablemente al dualismo (o al pluralismo) ni es incompatible con el materialismo. Por ejemplo, la computación llevada a cabo por una máquina automática de refrescos al devolver el cambio no implica la existencia de una mente (o cualquier otra entidad inmaterial) de la máquina. Suponiendo que la máquina nos devuelva una moneda de 25 ptas. al introducir una de 100 ptas., podemos hablar de una influencia de M 3 (la computación "100 — 25 = 75") sobre M 1 (la aparición de la moneda de 25 ptas. en el receptáculo de la vuelta). Pero de ello no se sigue que se haya roto la cerrazón causal de M 1. Simplemente, tenemos una manera de hablar ("100 — 75 = = 25") que nos permite describir en términos altamente abstractos unos acontecimientos totalmente físicos.

Pero la aceptación de una influencia causal de M 2 sobre M 1 es más problemática para el materialismo. El recurso a una proposición en la que se aluda a un dolor de muelas (por continuar con nuestro manido ejemplo) como explicación de una visita al dentista no puede tomarse como una simple

redescripción de unos hechos de conducta, puesto que (como vimos en la Sección I), podría darse la misma conducta sin que se diera la sensación cualitativa del dolor de muelas. Por tanto, mientras que es innecesario atribuir un status ontológico especial a la computación "100 — 75 = 25" (o a cualquier otra), parece necesario atribuirlo al dolor de muelas (o a cualquier otro estado fenoménico). De ahí, precisamente, la identificación de M 2 y M 1 por parte de la TI, reduciendo el primero a una parte del segundo, identificación aceptada por la síntesis funcionalista de Putnam, pero rechazada por Popper alegando su carácter redundante desde un punto de vista biológico. En efecto, ¿por qué la evolución habría dado lugar a M 2, si éste no explica nada que no explique ya M 1? Este es el núcleo del PMC 1, ya que una manera de entenderlo es como resultado de la necesidad de postular la existencia de M 2 para explicar (parte de) M 1. Si la conducta (ir al dentista) se explica por algo físico (en la muela, en el nervio correspondiente, en el cerebro), ¿por qué debería existir, *además*, la sensación (el dolor de muelas)?

Sin duda Popper está en lo cierto al preferir una explicación simple, no redundante, de los acontecimientos físicos. Pero no se da cuenta de que esto es razón de más para no suponer que M 2 es distinto de M 1. Si la única razón de Popper para suponer la autonomía de M 2 es evitar una redundancia, lo mejor será precisamente aceptar la TI, en la cual la redundancia no es sino sinonimia, es decir, una redundancia puramente lingüística. Para la TI las expresiones que según Popper se refieren a M 2 no son más que una manera alternativa de referirse a M 1. Por tanto, no es el caso que la evolución biológica haya dado lugar a dos mundos distintos. Simplemente tenemos dos modos —sinónimos— de referirnos a lo mismo.

Podría objetarse aquí que, si se acepta la TI, se toman (algunas de) las proposiciones en las que se alude a estados cerebrales como redescripciones de estados fenoménicos, cuando manteníamos más arriba que la razón para atribuir un status ontológico especial a los estados fenoménicos era la imposibilidad de redescribirlos. Pero la redescripción que antes considerábamos imposible era una redescripción en términos conductuales, mientras que ahora proponemos una redescripción en términos cerebrales. Es posible comportarse de cierto modo con o sin determinados estados mentales fenoménicos. Pero no es posible, si la TI es correcta, que se dé cierto estado cerebral sin que se den ciertos estados fenoménicos. Volviendo por enésima vez a nuestro ejemplo, es posible ir al dentista con o sin dolor de muelas, pero no es posible que se dé cierto estado cerebral (aquel con el que —ex hypothesi— identificamos nuestro dolor de muelas) sin que tengamos dolor de muelas. Por ello la TI explica los estados fenoménicos pero no las actitudes proposicionales, y por ello la síntesis funcionalista acepta la TI como solución del PMC 1, pero no como explicación de las actitudes proposicionales.

¿Y no está Popper, en el fondo, aceptándola también, al conceder que un dolor de muelas "*es un buen ejemplo de un estado que es tanto mental como físico?*" (13, p. 36).

En resumen, parece clara la inocuidad de la existencia de M 3 para el materialismo (y, a fortiori, para el funcionalismo), y también la posibilidad de no considerar redundante a M 2 sin necesidad de considerarlo distinto de M 1. Todo ello muestra que la incompatibilidad entre las teorías popperiana y funcionalista de la mente es más aparente que real, aunque hay que reconocer que Popper no lo admitiría de buen grado. Es el momento, pues, de pasar a las semejanzas.

Sin duda, la principal semejanza entre Popper y los funcionalistas reside en su reconocimiento de la conveniencia de desdoblar el PMC en PMC 1 y PMC 2. Mientras que (simplificando por mor de la exposición), los conductistas lógicos pretendían analizar *todos* los estados mentales en términos de disposiciones (aunque su análisis sólo fuera válido para las actitudes proposicionales, y aun sólo parcialmente) y los defensores de la TI pretendían identificar *todos* los estados mentales con estados físicos cerebrales (aunque su identificación sólo fuera válida en el caso de los estados fenoménicos), tanto Popper como los funcionalistas son conscientes de la necesidad de un tratamiento diferente para los estados fenoménicos y las actitudes proposicionales (o, en términos popperianos, para M 2 y M 3). Y es justo recordar aquí a Place, ya que no a sus seguidores, como loable precursor de este doble planteamiento. Como diría Rorty si utilizara la terminología popperiana, M 3 es la parte de lo mental que no se puede tratar como "hardware" y M 2 es la que no puede tratarse como "software". Pero las semejanzas no acaban aquí.

Como hemos visto, para Popper sólo se puede explicar la aparición de M 2 y M 3 desde un punto de vista biológico evolutivo. No es de extrañar, pues, que a **Popper** no le interese qué es la mente, sino qué función desempeña (13, p. 108) en la supervivencia. De hecho, en su discusión de Ryle (p. 105) acepta su antisubstancialismo, aunque le critica por no haber reconocido que la función de la mente es la del piloto. Obviamente, los funcionalistas estarían de acuerdo en que la función es lo que importa, y no la sustancia.

Por si esto fuera poco, Popper llega incluso a aceptar la metáfora de la computadora, reconociendo explícitamente que el cerebro es la computadora. Claro que ésta necesita un programa, y por tanto un programador, que en cierto momento **Popper** cree encontrar en el "yo" inmaterial (p. 120). En general, los funcionalistas negarían la existencia de este "yo", pero no porque fuese inmaterial (dado que el funcionalismo es ontológicamente neutral), sino porque no se explica cómo podría programar a la computadora. Claro está que ni Popper ni los funcionalistas pueden mantener que el cerebro, entendido como computadora, se haya programado a sí mismo. El mismo **Popper**, contradiciendo su propia concepción del "yo" como programador, acaba reconociendo que el genoma es el programador (p. 129), y difícilmente pude admitirse que el "yo" inmaterial haya elaborado estre programa. Esta es una concepción mucho más acorde con su punto de vista evolu-

cionista y perfectamente compatible con el funcionalismo.

Para concluir, un pequeño toque de cinismo: creo que este esfuerzo para demostrar que Popper está en la onda de la teoría de la mente más reciente es un tanto inútil. El Popper ontólogo "malgré lui" de la teoría de los tres mundos nunca tendrá el eco del vigoroso Popper metodólogo. Aunque la terminología de los "mundos posibles" esté en boga en ciertos estudios de las modalidades lógicas, es improbable que los mundos de Popper vayan a ser considerados moneda de curso legal en el futuro.

BIBLIOGRAFIA

Salvo en un caso (21), he consultado las versiones originales, por lo que las traducciones son mías. Aun así, he indicado la existencia de traducción, cuando la conocía.

(1) ARMSTRONG, D.M.: *A Materialist Theory of the Mind,* Routledge & Kegan Paul., 1968.

(2) BORST, C.V. (ed.): *The Mind/Brain Identity Theory,* The MacMillan Press Ltd., 1970.

(3) BUNGE, M.: *Materialismo y ciencia,* Ariel, 1981.

(4) CAMPBELL, D.T.: "Evolutionary Epistemology", incluido en (20).

(5) DENNETT, D.C.: *"Current Issues in the Philosophy of Mind",* American Philosophical Quarterly 15 (1978). (Traducción en Teorema, vol. XI 2-3 (1981) pp. 197-229).

(6) DENNETT, D.C.: *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology,* The Harverster Press, 1979.

(7) FEYERABEND, P.: "Materialism and the Mind-Body Problem", Review of Metaphysics, XVII (1963), reimpreso en (2).

(8) FODOR, J.A.: *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science,* The Harvester Press, 1981.

(9) PLACE, U.T.: "Is Consciousness a Brain Process?", British Journal of Psychology XLVII (1956), reimpreso en (2), por donde se cita.

(10) POPPER, K.: "Epistemology without a Knowing Subject", Proceedings of the Third International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science 1967. Reimpreso en (11), por donde se cita.

(11) POPPER, K.: *Objective Knowledge,* Clarendon Press, 1972. (Traducción en Tecnos, 1974).

(12) POPPER, K.: *Intellectual Autobiography,* publicado en (20). (Traducido en Tecnos como *Búsqueda sin término,* 1977).

(13) POPPER, K. & ECCLES, J.: *The Self and its Brain,* Springer International, 1977. (Traducción en Labor, 1980).

(14) PUTNAM, H.: "Minds and Machines", publicado en Hook, S. (ed.), New York University Press, 1960. Reimpreso en (16), por donde se cita.

(15) PUTNAM, H.: "Philosophy and our Mental Life", publicado en (16).

(16) PUTNAM, H.: *Mind, Language and Reality,* Cambridge University Press, 1975.

(17) PUTNAM, H.: *Reason, Truth and History,* Cambridge University Press, 1981.

(18) RORTY, R.: "Contemporary Philosophy of Mind", Synthese 53 (1982), pp. 323-348.

(19) RYLE, G.: *The Concept of Mind,* Hutchinson, 1949. (Citado por la edición de Peregrine Books, 1970. Traducción en Paidós, 1967).

(20) SCHILPP, P. (ed.): *The Philosophy of Karl Popper,* Open Court, 1974.

(21) SKOLIMOWSKI, H.: *Racionalidad evolutiva,* Cuadernos Teorema, 1979.

(22) SMART, J.J.C.: *Philosophy and Scientific Realism,* Routledge & Kegan Paul, 1963.

Revista de Filosofía Taula nº 5, Febrero 1986
págs. 43-54. Universitat de les Illes Balears.

EL PROGRESO CIENTIFICO, RECUPERACION DE LA OBJETIVIDAD

LUIS C. SEGURA SEGUI

A Luis Miguel Pradas,
contra la pereza de la razón.

Inicialmente, este trabajo se había propuesto como un intento de clarificar la idea de progreso científico con respecto a la verdad (definida ésta en el sentido tarskiano de correspondencia con la realidad [1]) que se halla presente en los trabajos epistemológicos de Karl Popper [2]. El problema, tal y como

(1) Los trabajos más importantes, en los que Tarski desarrolla su teoría de la verdad, son: A. TARSKI: The Concept of Truth in Formalized Languajes, en *Logic, Semantics, Metamathematics*, ed. by J. Corcoran. Hackett Publ. Co. Indiana, 1983, 2ª ed. También A. TARSKI: The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics, *Phil. and Phenom. Research*, 4, 1944.

(2) Principalmente K. POPPER: *Conocimiento Objetivo*. Tecnos, Madrid, 1982, 2ª ed. y K. POPPER: *Conjeturas y Refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Paidos, Barcelona, 1983, 2ª ed. Una exposición muy interesante sobre los temas que nos ocupan puede encontrarse así mismo en S. HAACK: Two Falsibilists in Search of the Truth. *Proceed. of the Aristot. Soc.* supl. 51, 1977.

ya ha sido tratado en otra parte [3], consiste en la imposibilidad aparente de caracterizar la relación entre lenguaje y mundo exterior, teniendo en cuenta que, en un sentido quineano, hablar de lenguaje es equiparable a hablar de teorías científicas, en tanto que son dos aspectos relacionados de la actividad cognoscitiva. Dicha crítica de la idea de "verdad" asumía los presupuestos del programa estructuralista de las teorías científicas [4], desarrollado (toscamente hablando) a partir del axioma hansoniano según el cual "*toda observación está lastrada de teoría*". En general, se acepta que, en la ciencia, no existe un lenguaje observacional teóricamente neutro [5]. Cuando nos comprometemos en la derivación de las consecuencias observables de una teoría debemos dar por supuesta la validez de otras teorías que entran en la construcción del lenguaje observacional. Pero hay más: no solo en el nivel de la teoría de la ciencia, sino también desde una perspectiva gnoseológica, cualquier sujeto que desarrolle una actividad cognoscitiva distorsiona el objeto que pretende conocer, por el simple hecho de estar determinado por sus propias expectativas de interpretación que, en última instancia, se remiten a pautas filogenéticas de comportamiento e interacción. Siguiendo la reconstrucción bio-epistémica del Barón von Uexküll [6], el carácter instrumental del conocimiento, la dependencia del sujeto respecto de la elección de lo que es relevante y lo que no lo es, la función obviamente adaptativa del conocer, la diversidad específica de mundos de percepción, etc. hacen que nuestro mundo esté configurado más por lo que no es que por lo que es: "*La realidad común que soporta la diversidad de mundos existentes permite que éstos se solapen en distintos grados: un buitre y una hiena disputan por el mismo trozo de alimento; la perra del vecino es cosa para mi perro y para mi (aunque no tenga el mismo significado para uno y para otro); pero hay cosas que dos mundos no comparten: la evasión de capitales no es cosa para mi perro*" [7]. "*De lo dicho se sigue que la realidad es incognoscible en si, por más que genere de sí sujetos que conocen cosas y que, en estadios cognitivos avanzados y reflexivos, llegan a creer que el conjunto de cosas que conocen es la realidad*

(3) L. SEGURA: El Instrumentalismo Biológico, *Taula* nº 3, Mayo 1985 (105-118). L. SEGURA y M. BELTRAN: "Evolución, Conocimiento y Verdad", Comunicación presentada al Encuentro de Estudiantes organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía con motivo del III Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias, Gijón, 1985.

(4) Desarrollado por J.D. SNEED: *The Logical Structure of Mathematical Phisics,* D. Reidel, Dordrecht-Holland, 1971. W. STEGMULLER: *Estructura y Dinámica de Teorías,* Ariel, Barcelona, 1983. W. STEGMULLER: *La Concepción Estructuralista de las Teorías.* Alianza, Madrid, 1981.

(5) Véase J. ELSTER: *Explaining Technical Change,* Cambridge Univ. Press, 1983.

(6) J. von UEXKULL: *Ideas para una Concepción Biológica del Mundo.* Calpe, Madrid, 1922.

(7) Perspectiva Materialista para una Filosofía de los Lenguajes, *Gavagai,* vol. I, nº 1, Abril, 1985, pág. 20.

objetiva" [8]. Dicho sea de paso, ¿se puede evitar la distinción kantiana entre fenómeno y nóumeno? En esta distinción 'fenómeno' no significa 'lo que se manifiesta, lo que se nos aparece', sino 'lo que es constituido por el sujeto por medio de las formas de la sensibilidad y de las categorías del entendimiento'. En este sentido, decimos que toda percepción está condicionada por las expectativas del sujeto que espera de antemano que la realidad encaje en sus casillas, despreciando toda información anómala. Además, el uso del concepto de 'expectativa' nos permite equiparar ciencia, mito, creencia y prejuicio en tanto que teóricamente dependientes.

Por tanto, la actividad científica se caracteriza más por una práctica unificadora tendente a manipular resultados por encima de anomalías más o menos salvajes, que por el método popperiano de conjeturas y refutaciones. En el fondo, nos encontramos con una cuestión ontológica, el ¿qué hay? o el ¿qué es real? subyacente a la exposición tarskiana aceptada por Popper. Dicho sucintamente, Popper se equivoca al atribuir a la definición de Tarski una absolutividad que de ningún modo casa con la exposición tarskiana de "*verdadero en un lenguaje objeto*". Popper afirma que, "*como señala Tarski, esta noción de verdad es objetiva o absolutista*" [9], cuando es el mismo Tarski quien se cuida de mostrar que su definición de verdad es "*epistemológicamente neutral*" [10], y que no establece ningún criterio objetivo absoluto, pues se limita a definir "verdadero" relativo a un lenguaje, desde el punto de vista de un metalenguaje. Por otra parte, existen dudas bien fundadas sobre si el tipo de teoría presentado por Tarski es aplicable a lenguajes naturales o no-formales, en los que el sentido de los enunciados no está determinado por su forma. En efecto, la importancia filosófica del trabajo de Tarski se revela solamente si estamos dispuestos a aceptar sus premisas no demostradas acerca de la realidad, la ontología que la subyace; como afirma H. Field, "*Tarski tuvo éxito al reducir la noción de verdad a ciertas otras nociones semánticas (tales como satisfacción, aplicabilidad, denotación primitiva, etc.) pero de ningún modo explica esas otras nociones, por tanto sus resultados deben hacer aceptable la palabra "verdad" solo a aquellos que consideren aceptables esas otras nociones semánticas*" [11].

Pero supongamos que Popper posee un criterio de verdad original, en nada dependiente de los resultados obtenidos por Tarski, y que dicho criterio da por aceptado el hecho de que los enunciados científicos hablan acerca

(8) Op. cit., pág. 21.

(9) K. POPPER: *Conocimiento objetivo,* op. cit., pág. 53.

(10) A. TARSKI: Semantic Conception of Truth. Op. cit., pág. 362.

(11) H. FIELD: Tarski's Theory of Truth. *The Journal of Philosophy,* vol. LXIX, 13, July, 1972, pág. 347.

de la realidad; entonces Popper estaría en condiciones de caracterizar el progreso científico como acercamiento progresivo hacia la verdad, aún a sabiendas de que no podemos llegar a ella. Nos encontraríamos con algún tipo de aproximación asintótica a la verdad, o "verosimilitud", como le llama Popper, y que posteriores disputas entre sus alumnos convertirán en "grado de verosimilitud" y "grado estimado de verosimilitud" [12]. Aún suponiendo todo esto (y ciertamente es sobreestimar en exceso a nuestro contrincante), el concepto límite, es decir, la "verdad", seguiría sin definir. Y podemos conceder a Popper que se puede caminar sin saber si llegaremos, o si hemos llegado, pero no sin saber hacia donde vamos. En suma, proponer como criterio de progreso la noción de verosimilitud, sin saber cómo definir la verdad es pocomo menos que un pasatiempo entretenido. Y posiblemente tal definición no sea ni siquiera posible pues, a mi modo de ver, la gran dificultad con que se encuentra es el problema planteado por Quine acerca de la inescrutabilidad de la referencia [13].

El llamado problema de la inescrutabilidad de la referencia no es sino una consecuencia del ambicioso programa desarrollado por Quine bajo el lema de "naturalización de la epistemología" [14], que se caracteriza por los siguientes puntos:

a) Un rechazo de la distinción clásica entre analítico y sintético.

b) Un relativismo del conocimiento humano basado en el carácter pragmático-predictivo de la ciencia como de cualquier tipo de conocimiento, que convierte a la ciencia en un mito más o menos elaborado en relación no a la realidad, sino a determinadas parcelas de la misma.

c) Una concepción holista heredada de P. Duhem según la cual no podemos hablar de verdadero o falso respecto de sentencias aisladas, sino en relación a una teoría aceptada de antemano. No en vano considera Quine al lenguaje mismo como un corpus teórico relativo al cual se desarrolla la actividad gnoseológica.

d) Una preocupación por el desarrollo ontogenético del conocimiento que convierte a la epistemología no en lógica de la ciencia sino en psicología de la actividad cognoscitiva, en estrecha relación con la lingüística [15].

---

(12) Todas estas cuestiones hallan una magnífica exposición en el reciente trabajo de A. RIVADULLA RODRIGUEZ: *Filosofía Actual de la Ciencia.* Ed. Nacional, Madrid, 1984.

(13) Sobre este tema puede consultarse, principalmente: W. v. O. QUINE: *Palabra y Objeto,* Labor, Barcelona, 1968. W.v.O. QUINE: *La Relatividad Ontológica y otros ensayos,* Tecnos, Madrid, 1974.

(14) W.v.O. QUINE: Naturalización de la Epistemología, en *La Relatividad Ontológica,* Tecnos, Madrid, 1974. Cap. 3º.

(15) J.Mª. CHAMORRO: En torno a Quine y más allá. *Gavagai,* vol. I, nº 1, Abril, 1985, pág. 63.

En este orden de cosas, que pone en relación directa a Quine con los trabajos de las "hordas kuhnianas" (sobre todo respecto del problema de la posibilidad de establecer criterios objetivos de decisión sobre lo verdadero y lo falso, problema crucial para la idea clásica de progreso científico), afirma Quine: *"La referencia es un sinsentido excepto como relativa a un sistema de coordenadas... Carece de sentido preguntar si, en general, nuestros términos 'conejo', 'parte de conejo', 'número', etc. realmente se refieren respectivamente a conejos, partes de conejo, números, etc. y no a algunas denotaciones ingeniosamente permutadas. Carece de sentido preguntar ésto en términos absolutos; podemos preguntar esto en un sentido sólo relativamente a algún lenguaje de fondo"* [16]... *"Cuando preguntamos: " 'Conejo', ¿Se refiere realmente a conejos?" alguien puede contestar con la cuestión: "se refiere a conejos ¿en qué sentido de conejos?" lanzándonos así a un regreso; y necesitamos el lenguaje de fondo al cual regresar. El lenguaje de fondo (o la teoría,* n. del a.*) da sentido a la cuestión, pero sólo un sentido relativo; un sentido relativo a él, al lenguaje de fondo"* [17]. *"Lo que tiene sentido no es decir cuáles son los objetos de una teoría, absolutamente hablando, sino cómo una teoría de objetos es interpretable o reinterpretable en otra"* [18].

De este modo se entiende la estrecha relación que existe entre el lenguaje, lo que es y cómo funciona (semánticamente hablando, cuando menos) y las teorías científicas (según el modelo estructural propuesto por Sneed para las teorías de la física-matemática). Carece de sentido preguntar qué es un electrón fuera de la teoría física de los electrones, del mismo modo que carece de sentido preguntar por el ADN fuera de una teoría elaborada de la genética molecular. De este modo intenta Quine afeitarle las barbas a Platón, mediante la navaja de Occam, cuyo filo ha sido duramente mellado por el paso del tiempo, al tiempo que ayuda a imponer la tesis holista frente a la pretenciosa falacia descriptivista [19]. Al defender el holismo tanto respecto de las teorías científicas como del lenguaje mismo (en el fondo, una teoría no es sino un lenguaje de fondo, un lenguaje objeto relativo al cual afirmamos ciertas cosas), lo que estamos haciendo es afirmar la imposibilidad de establecer una relación directa y no mediatizada entre el lenguaje (o la teoría,

(16) W.v.O. QUINE: *La Relatividad Ontológica.* Op. cit., pág. 69.

(17) Op. cit., pág. 70.

(18) Op. cit., pág. 71.

(19) Por falacia descriptivista entendemos la ilusión, común entre filósofos de la ciencia de corte empirista, de considerar las teorías científicas como descripciones neutrales de la realidad, hecho que posibilitaría la comprobación de los enunciados científicos uno a uno, confrontándolos con la realidad. Una exposición de este tema se encuentra en C. ULISES MOULINES: *Exploraciones Metacientíficas.* Alianza, Madrid, 1982, cap. 1°. Por otro lado, una defensa valiente de la posición holista conocida como "tesis de Duhem-Quine" se halla en W. STEGMULLER: *Estructura y Dinámica de Teorías.* Ariel, Barcelona, 1983, cap. IX, 8.

o el mito; expectativas en suma) y el mundo exterior, entre las palabras y las cosas.

Por otra parte, no es en absoluto perjudicial para nuestros propósitos observar que el mismo Quine acepta la teoría semántica de Tarski [20], puesto que señala muy acertadamente la relatividad de tal teoría: la verdad de un modelo solo puede ser definida en relación a la teoría propuesta. Para que la teoría de la verdad como correspondencia tenga sentido es necesario un lenguaje en el cual sea posible que los objetos del mundo observable se definan de manera absoluta, sin relación a ningún cuerpo de creencias previamente establecido (coherente o no, ordenado o no, sistemático o no). Además, se necesita una definición de lo que es un "hecho" [21] que no sea recursiva a la definición misma de verdad; es decir, no podemos definir la verdad en función de lo que es un hecho (y de la correspondencia del lenguaje con el tal hecho) si, para saber lo que es un hecho, necesitamos poseer antes un criterio de verdad.

Respecto de Kuhn, su concepción del conocimiento que deseamos ahora poner en relación con Quine ha sido llamada a veces 'finitismo' [22]. Tal finitismo niega que las propiedades inherentes del significado se peguen a los conceptos y deteminen sus correctas aplicaciones futuras; es decir, niega que verdadero y falso sean propiedades inherentes de los enunciados [23]. Verdadero y falso son términos que interesan únicamente en tanto son usados de un modo determinado por una comunidad determinada, en tanto que dicha comunidad mantiene y desarrolla sus propios patrones aceptados de aplicación conceptual. Por tanto, es preciso reinterpretar nuestra denuncia radical de los términos 'verdadero' y 'falso' si no queremos acabar en el manicomio: si tales términos son útiles en la comunicación cotidiana, conviene poner de relieve la dependencia que sufren respecto de los usos lingüísticos del grupo

(20) W.v.O. QUINE: *Filosofía de la Lógica.* Alianza, Madrid, 1984, 4ª ed., cap. 3º.

(21) Sobre las dificultades para caracterizar adecuadamente lo que es "un hecho", vale la pena recordar la larga disputa entre los profesores Austin y Strawson sobre la "verdad", cuyos principales estandartes son: P.F. STRAWSON: Truth. *Analysis,* 1949; J.L. AUSTIN: Truth. *Proceeds. of the Aristotelian Society,* supl. vol. XXIV, 1950; P.F. STRAWSON: Truth. *Proceeds. of the Aristotelian Society.* Supl. vol. 1950 (reimpreso en *Ensayos Lógico-lingüísticos,* Tecnos, Madrid, 1983); J.L. AUSTIN: Unfair to Facts. (Conferencia leida en la Phil. Soc. de Oxford en 1954), en *Ensayos Filosóficos,* Rev. de Occidente, Madrid, 1975; P.F. STRAWSON: Truth: a Reconsideration of Austin's Views. *The Philosophical Quarterly,* 15, 1965 (reimp. en Tecnos, 1983). Además G.J. WARNOCK pretendió inmiscuirse en la tal disputa con un ensayo titulado "A Problem About Truth", el cual fue contestado por Strawson en "A Problem About Truth-A Reply to Mr. Warnock"; ambos (el de Warnock y el de Strawson) están reimpresos en G. PITCHER (ed.): *Truth,* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1964.

(22) M.B. HESSE: *The Structure of Scientific Inference.* MacMillan London, 1974. Caps. 8 y 12.

(23) T.S. KUHN: *La Estructura de las Revoluciones Científicas,* FCE, Madrid, 1981, 6ª reimp., pág. 263.

al que se circunscribe, de los intereses que rigen dicha comunicación y de las expectativas que los subyacen.

En suma, todo lo que conocemos es relativo a la estructura en que está conformado nuestro aparato cognoscitivo. No puede haber razón alguna, por tanto, que justifique el paso del discurso fenomenológico-epistémico [24] al discurso ontológico. La ciencia no es un conjunto de leyes universales que sostienen descripciones verdaderas e inferencias válidas en diferentes contextos específicos. Como dice A. Moles: *"Cualquier clase de reflexión individual sobre el mundo implica una teoría de la percepción y cualquier consideración sobre esta teoría reaccionará sobre aquella, se admita o no el "esse est percipi" de Berkeley. De esta manera se constituye un circuito cerrado de conocimientos: el concepto que podamos tener del universo depende del conocimiento que tengamos de los procesos de percepción"* [25].

Hemos llegado al punto en que debemos definir el concepto de operatividad de una teoría científica o de un programa de investigación. En otro lado [26] estuvimos hablando de sustituir el concepto de verdad por el de operatividad para caracterizar el progreso de la ciencia (si es que existe tal cosa), pero consideramos que dicho concepto quedaba insuficientemente definido. Operatividad se refiere, desde una perspectiva instrumental, al marco de aplicación de una teoría o de una expectativa. Sin embargo, es un término con implicaciones tanto teóricas como prácticas. Prácticas, en cuanto establece un criterio adecuado de progreso (un criterio operativo, valga la redundancia) basado en la idea de tecnología generada a partir de una teoría. Es, en pocas palabras, el requisito kuhniano de que una teoría sea fructífera. Pero también teóricas por cuanto pretende acotar la parcela de realidad dentro de cuyos límites es adecuado el uso de una teoría determinada. 'Adecuado', en este contexto, significa ni más ni menos que somos capaces de realizar predicciones con dicha teoría. Por ejemplo, la mecánica clásica es operativa en el marco determinado constituido por los cuerpos cuya velocidad no se acerque a la de la luz. Fuera de este límite, dicha teoría no sirve para hacer predicciones adecuadas al desarrollo que la disciplina científica exige. Por tanto, no hay teorías falsas pretendidamente aplicables universalmente, ni teorías verdaderas de ámbito restringido. Hay teorías operativas que predicen acontecimien-

(24) "Entre los varios esquemas conceptuales más apropiados para todas estas empresas hay uno –el fenomenista– que reivindica prioridad epistemológica. Contempladas desde el esquema conceptual fenomenista, las ontologías de objetos físicos son mitos. Pero la cualidad de mito es relativa; relativa, en este caso, al punto de vista epistemológico. Este punto de vista es uno entre varios, y corresponde a un interés entre nuestros varios intereses, a una finalidad entre nuestras varias finalidades". W.v.O. QUINE: Acerca de lo que Hay. *Desde un punto de vista lògico.* Madrid, Orbis, 1984, cap. 1º, pág. 47.

(25) A. MOLES: *Teoría de la Información y Percepción Estética.* Júcar, Madrid, 1976, pág. 12.

(26) L. SEGURA: El instrumentalismo Biológico, *Taula* nº 3, Mayo, 1985, pág. 108.

tos con éxito en un determinado veteado de la realidad, que pueden dejar de ser operativas siempre que dicho veteado se amplíe más de lo conveniente.

Para concluir con Quine, se plantea la posibilidad de definir "sentencia observacional" como *"aquella que no es sensible a diferencias de experiencia pasada dentro de la comunidad hablante"* [27]. A esta definición (o propuesta de definición) se nos ocurren dos objeciones: la primera se refiere a que Quine, como Popper, sigue plantéándose el problema del mundo exterior en términos de la dicotomía objetivo/subjetivo, cuando lo que está en juego es la especificidad misma del conocimiento, la dependencia de categorías determinadas por la misma evolución humana [28]: saber de este mundo es estar en este mundo, y el mundo humano es esencialmente un mundo social, como admite Quine. Pero con ello entramos en la segunda objeción: la propuesta de Quine nos introduce en un regreso según el cual todo sujeto cuyas experiencias pasadas difieran de la media de la comunidad dada quedará inmediatamente excluido de dicha comunidad. La cuestión se remite a la pregunta sobre los criterios de ubicación social del individuo. Con ello queda abierta una nueva dimensión del problema: el problema del conocimiento, que en el hombre y sólo en él es un problema también de lenguaje, es, en un sentido biológico, un problema social que se manifiesta tanto al nivel gnoseológico como al nivel epistemológico.

Una vez que nos hemos convencido de que las expresiones del lenguaje no conectan directamente con la realidad, sino a través de una interpretación de ella [29], y que por tanto el concepto de verdad mantenido por Popper como criterio de progreso científico, como correspondencia con los hechos, con la realidad, no es operativo para una actividad como la científica, que construye modelos de interpretación (mundos) del mismo modo en que los clásicos (y no solo ellos) construían mitos, nos encontramos ante la pérdida de la objetividad científica. Hemos hecho de la ciencia una actividad aparentemente neurótica en la que no se explica el cómo ni el por qué los diferentes sectores sociales confían en sus resultados. Nuestra tarea, entonces, será intentar hallar un criterio sustitutivo que devuelva la objetividad perdida a la ciencia (si bien somos escépticos sobre la posible devolución de objetividad al conocimiento ordinario), que le permita *"recrear la realidad más allá de nuestra experiencia, ampliar el mundo construido por el lenguaje ordinario, hacerlo objetivo y, en un cierto sentido, acceder a la realidad"* [30]. Nos estamos re-

(27) W.V.O. QUINE: Naturalización de la Epistemología. *La Relatividad Ontológica,* op. cit., pág. 114.

(28) J. HABERMAS: *Conocimiento e Interés.* Taurus, Madrid, 1982.

(29) B.C. Van FRAASEN: Aim and Structure of Scientific Theories, 7th. Int. Congress of Ligic, Methodology and Philosophy of Science. Salzburg, 1983, pág. 17. También C. ULISES MOULINES: op. cit., pág. 44.

(30) J. SANCHEZ: Hacia una Teoría Pragmática de la Ciencia: Modelos, Intereses y Tecnología. *Gavagai,* vol. I, nº 1, Abril, 1985, pág. 161.

firiendo al aspecto tecnológico que caracteriza toda actividad científico-natural y que ha dado lugar, en los últimos años, a la llamada teoría de los intereses.

Dos tradiciones coinciden actualmente en resaltar la trascendencia social de la teoría del conocimiento y, más especialmente, de la teoría de la ciencia. Por un lado, una filosofía crítica [31] según la cual una crítica radical del conocimiento *"solo es posible en cuanto teoría de la sociedad"*: tanto la dimensión social que el desarrollo del conocimiento tiene en el proceso evolutivo que conforma la antropogénesis como, ciñiéndonos más estrictamente a la ciencia, la importancia de lo que Toulmin llama "empresas" [32] o programas de investigación avalados por intereses sociales y dependientes (casi vitalmente) de la asignación de presupuestos por parte de los órganos de poder, definen la posibilidad de tratar a la ciencia de un modo sociológico, del mismo modo que cualquier otra forma de cultura [33]. Tal enfoque tiene como uno de sus principales antecedentes al análisis marxiano del concepto de trabajo y su relación con el desarrollo científico [34]. Por otro lado, desde la publicación de la obra de T.S. Kuhn crece entre sociólogos, psicólogos y teóricos de la ciencia el convencimiento de la importancia que la configuración social de las comunidades científicas, grupos de decisión especiales (core sets), publicaciones restringidas, etc. tienen en el desarrollo o fracaso de un programa propuesto de investigación. Entre otros aspectos de la cuestión, la aceptación o rechazo de un programa por parte de los grupos de decisión y presión que, de una forma o otra, representan los intereses generales de una sociedad condiciona radicalmente la actividad científica hasta el punto de que no podemos hablar de progreso científico sin hablar de los intereses que la actividad científica genera en la sociedad. En relación a ello, el nivel tecnológico que la ciencia, en un estadio determinado de desarrollo, sea capaz de avalar es un factor fundamental en la caracterización de tales intereses. La función de la ciencia no es únicamente producir, transformar y transmitir información, sino también, y este es el elemento utilitarista-biológico de la ciencia, manipular, predecir y controlar el medio. La tecnología, por tanto, será la capacidad instrumental generada por una teoría con el fin de manipular, controlar y predecir, en el ámbito de sus aplicaciones propuestas, aquellas parcelas de la realidad en las que dicha teoría sea operativa.

---

(31) Cuyo exponente más representativo es J. HABERMAS.

(32) S. TOULMIN: *La comprensión Humana. El Uso colectivo y la Evolución de los Conceptos.* Alianza, Madrid, 1977.

(33) B. BARNES: *T.S. Kuhn and the Social Science.* MacMillan, London, 1982, pág. 10.

(34) Acerca de Marx y la teoría del conocimiento pueden verse: M. SACRISTAN: K. Marx como Sociólogo de la Ciencia. *Mientras Tanto,* 16-17, Ago.-Novbre. 1983 (9-56) y también N. RAMIRO: *El Animal Ladino. Ensayo de Antropología Política Imaginativa.* Alianza, Madrid, 1980.

Para comprender lo que entendemos por tecnología [35] tenemos que precisar, aun cuando sea solo de pasada, lo que entendemos por actividad científica. A pesar de ello, la justa demarcación entre lo que no es ciencia y lo que sí lo es dependerá estrechamente de la demarcación que seamos capaces de establecer entre técnica y tecnología, y solamente dentro de un proceso retroalimenticio teórico-práctico entre ciencia y tecnología podrá entenderse una adecuada caracterización de los criterios de progreso en las ciencias naturales.

Generalmente, se dice que la ciencia se caracteriza frente a otras formas de conocimiento por su belleza, por su simplicidad, por su coherencia interna o sistematicidad, por su precisión, por su amplitud o por su capacidad para satisfacer la curiosidad humana, entre otras muchas alternativas más o menos imaginativas [36]. Todo ello es secundario, pues lo que realmente distingue la actividad científica de otras formas de conocimiento es la efectividad en el intento de controlar lo observable; efectividad que, planteada de una manera estricta, se frustra apriorísticamente debido a la relatividad epistemológica que caracteriza nuestra condición específica. Tal efectividad se manifiesta, sin embargo, en la fuerte conexión que la predicción científica es capaz de establecer entre las expectativas humanas y las acciones también humanas. Mediante la interacción predictiva teórico-práctica del desarrollo científico, el especialista amplía su capacidad observacional mediante la traducción de estímulos o procesos imperceptibles para el hombre (aspectos de la realidad que no son "cosa" para nosotros, como por ejemplo los campos magnéticos o el movimiento de las partículas subatómicas) en datos que el ojo y el oido del científico es capaz de percibir e interpretar. Tal es la manera en que el desarrollo tecnológico posibilita la recuperación de la objetividad perdida tras la caida del realismo ontológico de los teóricos clásicos de la ciencia.

Pero además, y a tal efecto es fundamental distinguir entre técnica y tecnología, dicha tecnología se caracteriza porque sus resultados revierten en ulteriores progresos de refinamiento, ampliación o ramificación de la teoría a partir de la cual se desarrolló, creándose así un proceso de retroalimentación teórico-práctico que caracteriza nuestra idea de progreso científico. Además, en este contexto, la dicotomía proceso de construcción versus proceso de verificación de las teorías (descubrimiento versus justificación) es sencillamente inadecuada, puesto que la ciencia se va verificando al mismo tiempo que se desarrolla. La misma dinámica de propuesta de teorías, uso instrumental de un material tecnológico disponible y crecimiento teórico propiciado por

(35) F. RAPP: *Filosofía Analítica de la Técnica.* Laia, Barcelona, 1981, acerca del concepto de tecnología.

(36) Una de cuyas más interesantes propuestas es la T.S. KUHN: Objetividad, Juicios de Valor y Elección de Teorías, en *La Tensión Esencial,* FCE, Madrid, 1983, cap. XIII.

los avances tanto teóricos como tecnológicos, es la que determina, de un modo puramente histórico, qué programas de investigación son científicos y cuales no lo son. Así, por ejemplo, la teoría de la selección natural propuesto por Darwin no pasó de ser un cuerpo metafísico de especulación más o menos fundado en observaciones más o menos discutibles hasta que se dispuso de un material predictivo adecuado y se caracterizaron los medios e instrumental de aplicación de la teoría. Ni que decir tiene que tal aplicación instrumental posibilitó determinantemente el enorme progreso que, en los últimos treinta o cuarenta años, ha sufrido dicha teoría. Por otro lado, el ejemplo del psicoanálisis es también paradigmático: en el campo de la propaganda y la publicidad, *"el uso de psicoanálisis de masas para guiar campañas de persuasión ha llegado a ser la base de una industria multimillonaria"* [37]. Pero tal actividad no ha redundado en posteriores desarrollos teóricos, puesto que no se trata de una auténtica actividad científica, sino de una mera ideología sustentada por "una variedad de técnicas ingeniosas".

No sé hasta qué punto lo precipitado de la redacción y la urgencia provocada por las premuras fácticas impiden agotar el tema de un modo satisfactorio tanto para el lector como para el autor mismo (en la medida en que cabe hablar de autores y propiedades en el promiscuo mundo de las ideas humanas), sin embargo, merece la pena detenernos en una cuestión aparentemente secundaria, cuando menos para dejarla apuntada como marco de futuras reflexiones: hasta donde hemos llegado, el criterio retroalimenticio de progreso científico teórico-práctico basado en una teoría de los intereses sociales y una caracterización pragmática de la tecnología es operativo en el marco de las ciencias naturales. Esto parece fuera de toda duda. Sin embargo, sí hay lugar para la duda en el marco de las ciencias humanas, y ello es una sensación que queda después de leer lo antes dicho sobre el psicoanálisis. Una posibilidad sería retirar el calificativo de ciencias a las así llamadas ciencias humanas en tanto en cuanto éstas sean incapaces de excluir al sujeto operatorio del marco de investigación propuesto, es decir, no sean capaces de mantener integra su objetividad metodológica. Otra es definir dichas actividades como meras técnicas —tal es el caso, por ejemplo, de la pedagogía— encaminadas a conseguir la perpetuación o el cambio de un determinado status social. Por último, podríamos plantearnos la posibilidad de refutar todo lo dicho hasta ahora mediante una consideración que más tendría que ver con la moral que con la ciencia, pero que en todo caso guarda una estrecha relación con la teoría de los intereses. En principio, se puede pensar que una comunidad social determinada mantiene y sufraga una actividad que aparentemente no proporciona ningún tipo de satisfacciones o beneficios a corto, medio e incluso a largo plazo. Podemos aceptar que una comunidad mantenga, por ejemplo, una cátedra de metafísica, debido a razones puramente

históricas o de prestigio intelectual. Pero también podemos imaginar que muchas empresas y programas de investigación se quedan en la cuneta de la historia debido a intereses ideológicos o sectoriales en ningún modo justificables éticamente. Esto se hace más patente en el caso de la teoría jurídica mucho más que en ningún otro. En cualquier caso, el problema que se plantea con nuestro criterio de progreso es la posibilidad misma de la moralidad, entendida en un sentido puramente kantiano que de ningún modo se presenta caduco. Frente a propuestas naturalistas, hedonistas o utilitaristas de corte biológico o neuro-fisiológico que, es cierto, poseen una sólida fundamentación empírica, cabe la posibilidad de replantear el discurso moral pura y estrictamente deontológico, y esa posibilidad posee un fuerte atractivo para el aficionado a empresas difíciles y a enemigos dignos de una lucha equilibrada que, lejos de resultar destructiva, siempre favorece el avance de la razón más allá del fango de la pereza. No dudo de que todos estos temas son, cuando menos, de vivísima actualidad e interés. Si con esta aportación se logra incitar a alguien a la reflexión, entonces habremos hecho algo más que asegurarnos el pan de cada día.

Revista de Filosofía Taula nº 5, Febrero 1986
págs. 55-59. Universitat de les Illes Balears.

VARIACIONES I

MIQUEL BELTRAN
JUAN LUIS LLINAS

We are such stuff as dreams are made of.
The Tempest, Act IV

Próspero, duque de Milán y Ariel, su servidor, espíritu del aire, personajes de la Tempestad, de Shakespeare, se encuentran en una populosa capital occidental, en 1985. Atónito, en una zona de concurrido tráfico, Próspero reflexiona del siguiente modo.

Próspero.— Yo, Próspero, versado en magia, conocedor de principios y causas, que aprendí en los libros a domeñar los elementos, y a someter a mi voluntad lo inverosímil, nunca hubiera podido imaginar que la inventiva humana se desbordase de este modo. Estas máquinas de moción autónoma, que parecen perseguirse sin objetivo alguno, mas de modo frenético... sin embargo llegan a una luz, y se detienen. Nunca en los libros que recorrí vi ilustración alguna semejante a esta escena. Pero ven, querido Ariel, acude a mi llamada. Dí si también, como a mí, te inunda la sorpresa.

(Aparece Ariel)

Ariel.— Así es, dueño mío. Y si bien la condición de espíritu me permite volar, caminar sobre el océano, atravesar el fuego sin perjuicio, si puedo hacer aparecer ante los ojos humanos mil y una invenciones, nunca sin embargo imaginé que en el futuro los hombres vivieran de este modo. No habría sabido predecir lo que aquí parece cotidiano. Observa, mi señor, observa.

(Alguien conecta un receptor de radio. Se oye el aria de John Cage)

Próspero.— Una cajita luminosa y metálica que se atreve a gritar, como si un espíritu residiera en ella. Su canto se asemeja en gran medida, Ariel, a los lamentos con los que tú, prisionero en las entrañas de un árbol, abismaras a los pájaros en la sordera, hasta que con mi magia supe liberarte.

Ariel.— Canta el metal, sí, pero no por él mismo. He llegado a saber que la mujer que ahora oyes, emitió este canto en otro tiempo y en otro lugar. La caja reproduce una voz que no es la suya, y poco importa ahora si existe o no quien la profirió en su día.

Próspero.— Reconozco a mi pesar que la magia que aquí obra me es extraña, pues los libros que en mi tiempo existieron no daban cuenta de semejante prodigio.

Ariel.— Tampoco yo consigo dominar mi asombro. Pero sigue escuchando, dueño mío.

(El receptor sigue en funcionamiento. Próspero y Ariel escuchan Ecuatorial, *de Varèse, obra en la que el compositor utiliza ondas Martenot)*

Próspero.— Los sonidos que ahora reproduce debe haberlos ideado el hombre, pues nunca la naturaleza aprendió a ejecutarlos. Ni tan siquiera yo, que con mis artes supe desencadenar tempestades como nunca antes de mí las hubo, en las que las aguas restallaban cual látigos de hierro, y los truenos duplicaban su más grande estridor. Jamás yo, que hice rugir con fragor desconocido a los elementos, oí hasta ahora sonidos como éstos, ni sé imaginar de qué instrumento puedan provenir. Atiende, Ariel... Quiero que averigues de qué manera los hombres han llegado a poseer ingenios semejantes, merced a qué poder multiplican las posibilidades del sonido, creando tonos que la música de Dowland o de Morley no dejaba presagiar.

Ariel.— Sí, mi dueño.

(Ariel desaparece en el aire)

Próspero.— Nunca mi magia hubiera conseguido que los metales emitieran voces de mujer, ni que el hombre compendiara —y le atrajesen— sonidos como los que he escuchado. Ni siquiera yo, Próspero, el mago, hubiera predicho con acierto lo que hoy valora el hombre.

(Vuelve Ariel)

Ariel.— He recorrido el mundo, dueño mío, y en gran medida diverge de aquel que conociste. Se elevan cotidianas torres de metal y otros problemas ocupan la mente de los pensadores. Pero presté atención, sobre todo, a una disputa que persiste en los libros y que en algo nos afecta, pues sobre la cuestión bien podemos aventurar nuestro juicio. Unos hay, a quienes llaman deterministas que pretenden que lo que en el mundo acontece se sucede de

modo predictible. En sus orígenes, la idea fue formulada por un hombre, muerto ya, a quien llaman Laplace; éste afirmaba que si conociésemos el estado de todas las partículas materiales del universo en un momento dado, podríamos, con la ayuda de la mecánica de un inglés, de nombre Newton, y también fenecido, predecir cualquier momento del futuro, así como reconocer los momentos pretéritos. La incapacidad de que adolece el hombre para conocer las condiciones iniciales de un momento en el tiempo, conlleva, cabalmente, que ello sea sólo factible a un demonio, el cual, si accediera a estos conocimientos, sabría también todo cerca de lo que ha sucedido, y lo que acontecerá. El hombre, concluye Laplace, se cree libre, pero ello es a causa de su ignorancia; si saliese de ella, vería que su libertad no es más que una ficción.

Próspero.— No puedo sino disentir, querido Ariel, acerca de lo que refieres, puesto que, conociendo como nadie causas y efectos, usé sin embargo de mi libertad para desencadenar tempestades según me placía, y ordenaba, bien lo sabes, que los naúfragos llegaran indemnes a tierra. Aun así, la actual conducta de los hombres, y sus inverosímiles quehaceres no me eran predictibles. Sólo un demonio ingenuo en extremo puede pretender conocer, a partir del presente, pretérito y futuro.

Ariel.— Además, la aparición de una nueva mecánica parece haber refutado la tesis de Laplace. El indeterminismo físico afirma que se dan sucesos que no son predictibles, pues los domina el azar. De este modo, dos cadenas de causas se pueden combinar por accidente, y dar lugar a un suceso fortuito. Las leyes que rigen tales sucesos no son leyes causales, sino de probabilidad. Aunque poseyéramos todo el conocimiento, seguirían sucediéndose hechos no predictibles, acerca de los cuales el hombre sólo puede efectuar estadísticas. Alguien, no sin ironía, calificó tal propuesta como "Dios-jugando--a-los-dados".

Próspero.— No les falta razón a quienes dicen que el mundo no es sólo una cadena de causas predictibles en su totalidad. Sin embargo, algo me inquieta con respecto al indeterminismo físico. Si no me equivoco, sostenerlo conlleva afirmar que todas las invenciones —las que aquí vemos y las que a éstas sucederán— son fruto del azar. Pero las creaciones humanas no pueden estar a la completa merced de la casuística...

Ariel.— No he concluido, mi señor, pues existe aún una tercera tesis. Un reconocido pensador, vivo todavía, llamado Popper, defiende la impredictibilidad de futuras emergencias, pero afirma además que éstas no se deben únicamente al azar, ante todo en cuanto se refiere a las invenciones humanas. Su defensa del indeterminismo descansa en la tesis de la existencia de tres mundos: el mundo 1, que abarca los objetos físicos, el mundo 2, o de los procesos psicológicos, y el mundo 3, en el que residen los productos de la mente humana, susceptibles de crítica y de reconocimiento. El mundo 3 es real,

por cuanto que interactúa con el mundo 1 a través del mundo 2. Por otro lado, es parcialmente autónomo, pues existen contenidos de pensamiento objetivo que no han tomado forma propia. Antes de que Euclides planteará —y resolviese— el problema de si existe o no un número primo mayor que todos los primos, su teorema se encontraba ya como objeto autónomo en el mundo 3, desde el mismo momento en que el hombre elaboró la sucesión de números naturales. El teorema no fue inventado, sino descubierto, y lo prueba el hecho de que no podemos hacer nada para cambiarlo. Según Popper, la interacción de los tres mundos muestra que el universo es abierto, que no está predeterminado. Para exponer mejor el problema, aventura una metáfora, definiendo el determinismo como la teoría que mantiene que lo que acaece lo hace en virtud de un mecanismo causal semejante a los de relojería. Se seguiría de ello que las causas de las invenciones futuras están ya determinadas en el presente, de manera inapelable.

Próspero.— No veo de qué modo el devenir del mundo puede regirse de manera análoga al mecanismo de un reloj. Los prodigios que aquí, atónito, contemplo, no son en su totalidad consecuencia de combinaciones físicas anteriores.

Ariel.— Para Popper, lo contrario del reloj es la nube; no es posible predeterminar la forma de la misma.

Próspero.— Ni yo, con todo mi saber, podría hacerlo.

Ariel.— La moderna mecánica, además, corrobora esta tesis. Conocer el futuro de las nubes no es posible —tampoco el de los relojes—, pues están formadas de partículas no determinadas simultáneamente en su posición y velocidad. ¿Cómo podría predeterminarse lo indeterminado?

Próspero.— Convengo en que tienen lugar eventos impredictibles, fruto del azar, tal como un juego de naipes, mas no todo es víctima de la estocástica.

Ariel.— Popper así lo entiende, pues para él el indeterminismo físico es insuficiente. Si bien prueba la indeterminación de ciertos acontecimientos del mundo 1, no contempla su apertura ante los mundos 2 y 3.

Próspero.— Debo darle la razón, por cuanto el indeterminismo físico supondría un mundo aleatorio en el cual nuestra voluntad no podría infiltrarse con dominio. ¿Cómo quien sometió los elementos a su antojo puede aceptar esto?

Ariel.— Así pues, las invenciones humanas y, por ende, las obras de arte no son fruto del azar. Cierto es que éste actúa sobre ellas, pero en la medida en que una obra es explicable lo es por las influencias de obras anteriores, y de leyes y restricciones íntimas que rigen el quehacer de su artífice.

Próspero.— Así, por ejemplo, imperativos físicos pueden condicionar la obra de un músico. Si Dowland hubiera sido sordo (mundo 1) no habría

podido dedicarse con propiedad a la música. Paralelamente, su profunda melancolía (mundo 2) le indujo a componer obras de dolorido acento. Finalmente, el paso de la polifonía tradicional a la monodia acompañada (mundo 3), efectuado en su época, decidió las pautas que su arte seguiría. Inversamente, nosotros, provinientes de la obra de Shakespeare (mundo 3) y turbando el gratificante reposo de los cerebros de quienes esto escriben (mundo 2) estamos acaso destinados a desencadenar, nuevamente tempestades (mundo 1).

Ariel.— Respecto a esto, dueño mío, he de decir que considero ultrajante haber sido obligado a dejar mi estancia en las páginas del admirable inglés para posarme en éstas, casi anónimas.

Próspero.— Sé como te sientes, amado Ariel, pues mi indignación es tan sólo equiparable al asombro que me embarga ante los prodigios que he llegado a contemplar. Confiemos en que el próximo tránsito sea más adecuado a nuestro rango. Entretanto, concluya el diálogo. Sigamos descubriendo lo que de novedoso muestra esta época que nos depara el insólito rapto del que hemos sido víctimas.

FIN DEL DIALOGO.

Revista de Filosofía Taula nº 5, Febrero 1986
págs. 61-63. Universitat de les Illes Balears.

BREVE BIBLIOGRAFIA PRACTICA SOBRE K.R. POPPER

Mª. TERESA LADARIA BAÑARES

Se ha intentado hacer una recopilación sobre las distintas obras traducidas al castellano de K.R. Popper y también de los diferentes autores que han estudiado sus obras.

Creo que será de utilidad hacer un compendio de dichos trabajos para facilitar el estudio de aquellas personas que estén interesadas.

A continuación reseñaré los dos grupos de bibliografía:

A) OBRAS TRADUCIDAS DE POPPER:

POPPER, K.R.: *La miseria del historicismo*, traducción de Pedro Schwartz. Madrid, Taurus, 1961.

POPPER, K.R.: *La lógica de la investigación científica*, traducido por Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Tecnos, 1962.

POPPER, K.R.: *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, traducción de Néstor Mínguez, Buenos Aires, Paidós, 1967.

POPPER, K.R.: *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, traducción de Carlos Solís Santos, Madrid, Tecnos, 1974.

POPPER, K.R. y MARCUSE, H.: *¿Revolución o reforma?*, en *A La Búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca, 1976.

POPPER, K.R.: *Búsqueda sin término. Una autobiografía Intelectual*, traducción de Carmen García Trevijano, Madrid, Tecnos, 1977.

POPPER, K.R. y ECCLES, J.C.: *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980.

POPPER, K.R.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós Studio, Barcelona, 1981.

POPPER, K.R.: *El Universo abierto.* (Un argumento en favor del indeterminismo). Post scriptum a la lógica de la investigación científica, vol. II. Edición preparada por W.W. Bartley III, Madrid, Tecnos, 1982.

POPPER, K.R.: La racionalidad de las revoluciones científicas, *Teorema*, 1-2, Madrid 1983, págs. 109-140.

POPPER, K.R.: La lógica de las ciencias sociales, en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, op. cit.

POPPER, K.R.: La reducción científica y la incompletud esencial de toda ciencia en Ayala F.J. - Dobzhansky TH. Editores, *Estudios sobre la filosofía de la biología*, Ariel, Barcelona, 1983, págs. 333-364.

POPPER, K.R.: *Sociedad abierta, Universo abierto.* (Conversaciones con F. Kreuzer), Tecnos, Madrid, 1984.

POPPER, K.R.: *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*, Tecnos, Madrid, (en preparación).

POPPER, K.R.: *Realismo y el objetivo de la ciencia*, (Post Scriptum a la lógica de la investigación científica), Tecnos, Madrid, (en preparación).

POPPER, K.R.: *Teoría cuántica y el cisma en física*, (vol. III del Post Scriptum a la lógica de la investigación científica), Tecnos, Madrid, (en preparación).

B) OBRAS, LIBROS Y ARTICULOS SOBRE POPPER:

ADORNO, T.W. y otros: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973.

ALBENDEA, M. y otros: *Simposio de Burgos. Ensayos de Filosofía de la ciencia en torno a la obra de Sir Karl R. Popper*, Madrid, Tecnos, 1970.

AYER, A.J. (ed.): *El positivismo lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

BROWN, A.I.: *La nueva filosofía de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1983.

BUENO MARTINEZ, Gustavo, prólogo a José Mª. Quintanilla: *Idealismo y filosofía de la ciencia*, op. cit., págs. 9-23.

CHALMERS, A.F.: *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI, Madrid, 1984. Caps. 4-6.

ECHEVARRIA, José R.: *El criterio de falsabilidad en la epistemología de K. Popper*, Madrid, Del Toro, 1970.

GRUNBAUM, A.: ¿Es la teoría psicoanalítica freudiana pseudocientífica con el criterio de demarcación de K. Popper?, *Teorema* 1-2, Madrid 1983, págs. 179-198.

GRUNBAUM, A.: ¿Es el falsacionismo la piedra de toque de la racionalidad científica? K. Popper contra el inductivismo, *Cuadernos de Crítica*, México, 22, 1983.

KUHN, T.S.: Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación en *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1983, (primera reimpresión en España), cap. 11.

LAKATOS, Imre y MUSGRAVE, A.E. (eds.): *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1975.

LAKATOS, I.: *La metodología de los programas de investigación científica*, (editado por J. Worall y G. Curie), Alianza, Madrid 1983.

LAKATOS, I.: La falsación y la metodología de los programas de investigación científica, en Imre Lakatos y Alan E. Musgrave (eds.), op. cit., págs. 203-243.

LOSEE, J.: *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1981, (tercera edición revisada y ampliada), cap. 11.

MAGEE, B.: *Popper*, Barcelona, Grijalbo, 1974.

MARTINEZ, J.: *Ciencia y dogmatismo* (el problema de la objetividad en K.R. Popper), Madrid, Cátedra, 1980.

MUGUERZA, J.: Introducción: la teoría de las revoluciones científicas en I. Lakatos y A.E. Musgrave (eds.), op. cit., págs. 13-80.

POPPER, K.R. y otros: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973.

QUINTANILLA, M.A.: *La verosimilitud de teorías*, en Actas del primer Congreso de teoría y metodología de las ciencias, Pentalfa, Oviedo, 1982.

QUINTANILLA, M.A.: Formalismo y epistemología en la obra de K.R. Popper, *Teorema* 4, Madrid 1971, págs. 77-83.

QUINTANILLA, M.A.: *Idealismo y filosofía de la ciencia* (introducción a la epistemología de K.R. Popper), Madrid, Tecnos, 1972.

QUINTANILLA, M.A.: Popper y Piaget: dos perspectivas para la teoría de la ciencia, *Teorema* 3, Madrid 1973, págs. 5-23.

RIVADULLA RODRIGUEZ, A.: *Filosofía actual de la ciencia*, Editora Nacional, Madrid, 1984.

STROKER, E.: La idea de Popper del racionalismo crítico, *Teorema* 1-2, Madrid, 1985, págs. 179-198.

SUPPE, F.: *La estructura de las teorías científicas*, Editora Nacional, Madrid, 1979, cap. V-B).

ESTUDIS

Revista de Filosofía Taula nº 5, Febrero 1986
págs. 67-78. Universitat de les Illes Balears.

LA LEGITIMACION POLITICA DE LA ETICA*

CAMILO J. CELA CONDE

Quisiera comenzar aclarando una cuestión probablemente necesaria para evitar malentendidos. A lo largo de estas páginas voy a mantener tanto las hipótesis que arbitre como los argumentos que maneje, dentro de un plano estrictamente formal. Puede objetarse que el recurso a la formalidad en un tema como el de las relaciones entre ética y política resulta, en un mundo como el nuestro, algo frívolo e incluso despreciable, acusaciones ambas que no me molestaré en negar, principalmente porque quizás no sea capaz de hacerlo. Pero no veo cómo se puede pretender otra cosa, es decir, el abandono del plano formal, si hay que mantener a la vez cierto rigor. Reflexionemos un momento acerca de lo que puede llegar a ser una fundamentación ética de la política. Algo así exige, de entrada, el reivindicar la existencia de un puente entre ambas actividades o, si se prefiere, entre ambos talantes. Es decir, el volver a una teoría de la acción humana de cariz aristotélico, haciendo caso omiso de las evidencias que, desde Maquiavelo, apuntan hacia el divorcio insalvable entre la coartada moral de unas prácticas políticas por lo común inviables, y el uso político de ciertas técnicas sin duda eficaces, pero que no parecen detenerse demasiado en el análisis de sus raíces éticas.

---

* Ponencia presentada en la III Semana de Etica y Filosofía Política, *La legitimación ética de la política*, Granada, 19-22 de diciembre de 1983.

Pero la negación radical de la existencia de conexiones entre ética y política sería también un absurdo error. Resulta patente que ciertas actividades claramente clasificables bajo el manto de las acciones políticas suelen llevar como añadido la voluntad por parte de quienes las realizan de invocar algunos principios éticos que serían supuestamente capaces de prestar un abrigo moral a sus actos. El por qué se hacen tales cosas es algo en verdad extraño, si nos atenemos al carácter del acto político en sí y dejamos de lado aventuras psicologistas. Imaginemos un ejemplo formal, dado que insisto en situarme en esa tesitura. Supongamos que un Estado poderoso donde los haya decide invadir una diminuta isla y derribar su gobierno. Llevar a cabo tal cosa equivale, de hecho, a un ejercicio de maniobras militares gracias a la desproporción de las fuerzas y el uso prudente de la sorpresa. Tras la invasión, y conseguidos los eventuales objetivos, se permite el acceso a la isla a los periodistas. En su beneficio se redactan los pertinentes comunicados del Estado mayor del ejército de ocupación, y, en ellos, se comienzan a intercalar justificaciones morales: la invasión se ha producido ante, por ejemplo, la persistente insistencia del gobierno isleño en violar los derechos humanos, o bajo la necesidad de proteger vidas inocentes, o por cualquier motivo al estilo. En realidad se trata de algo supérfluo. Ninguno de los hechos relacionados con la invasión queda afectado por ese tipo de declaraciones, que se instalan también en el más absoluto de los limbos formales. Ni siquiera sirven para tonificar a la opinión pública, porque el público que acepta tales pretextos es el que ya está de antemano convencido de lo justo y acertado de la invasión, y resultaría ingenuo pensar que quienes se oponen a ella vayan a aceptar tales excusas.

¿No queda, pues, resquicio para la relación entre ética y política más allá de la retórica de segunda clase? Bueno, en realidad sí que existe una vía de contactos, y bien documentada en la historia del pensamiento. Hay una relación evidente si el tipo de justificación anterior se sustituye por el que realmente subyace a cualquiera de las operaciones realizables en ese terreno. Aparecería así el modo de legitimación que concede el carácter de acto moralmente justo al llevado a cabo por el Estado más fuerte en defensa de sus intereses, legítimos por definición. Desde Trasímaco es ése un argumento que liga la ética y la política más allá de toda banalidad retórica. Y, por mi parte, creo, en contra de la opinión expresada por ilustres filósofos de la moral, que la tesis de Trasímaco no significa el final de la ética, ni se sitúa fuera del contexto de la discusión en tal sentido. Pero también quisiera hacer notar que las discusiones acerca de la relación existente entre ética y política, dentro del *locus* definido por la postura de Trasímaco, tienen que situarse necesariamente en una dependencia inversa. Intentaré defender ambos supuestos y, en primer lugar, el que se refiere al sentido ético del derecho del más fuerte.

En un episodio ciertamente famoso del *Gorgias*, Caliclés y Sócrates discuten acerca de lo que ha de ser digno de alabanza y lo que, por el contrario,

merece prohibirse. Caliclés sostiene que la naturaleza nos demuestra el acierto de aquellos Estados en los que la justicia y la bondad se identifican con la actividad de los fuertes que disponen del poder político, mientras que Sócrates niega ese principio de legitimación. No menos conocidos resultan los argumentos similares de Trasímaco cuando enuncia su tesis acerca de la legitimidad de las acciones del Estado. Pero quizás fuera oportuno hacer hincapié en que el contexto de los diálogos platónicos no es el de la política empírica, ni el de la ciencia militar, o al menos no lo es de forma primordial. Lo importante resulta ser la especulación filosófica, y por mucho que todas esas disciplinas puedan coincidir en el universo cultural griego, no lo hacen de una forma tan mecánica como para que no puedan marcarse las diferencias más obvias. Estas aparecen en cuanto tengamos en cuenta que Trasímaco, Caliclés y Sócrates están, todos ellos, argumentando. Discuten acerca de la conducta moral, partiendo de valores que, por supuesto, no son los mismos en la postura de unos y otros, pero a través de una coincidencia básica: la de calificar como deseables o reprobables, justas o injustas, unas determinadas acciones. Trasímaco entiende que la justicia queda vinculada a un hecho empírico: el poder del vencedor. Sócrates argumenta en contra. Y es la presencia de tales argumentos la que supone la diferencia esencial ligada a la existencia de la especulación filosófica. La agresión del más fuerte, y la imposición de su voluntad como cuestión de hecho, tal como decía al principio, no necesita de mayores razonamientos que los que puedan destinarse a plantear instrumentalmente las estrategias militares o policíacas. El más fuerte es, por definición, quien puede imponer su voluntad a través de medios expeditivos, y, en el contexto griego, quien ha demostrado su excelencia en la empresa de conquista por medio de las armas. ¿De qué manera podría nadie no tan solo negarlo, sino, sencillamente, impedirlo? Pero la discusión se plantea. La condición de excelencia se traslada hacia otro tipo de consideraciones alejadas del principio pragmático de quién ha resultado ser vencedor. Y a partir de ese momento la tarea de identificar poder y justicia pasa por ciertas manipulaciones que, en cualquier caso, suponen la separación (no tan solo paradigmática) de lo que es y lo que debe ser. La postura de Trasímaco y Caliclés no se dirige al campo de lo fáctico, supuesto en el que sí habría terminado la discusión moral, sino a ese nuevo terreno de la legitimación de lo deseable. Y eso no supone el final de la ética, sino un principio que, por cierto, marca indeleblemente todo el asunto en sí de la fundamentación y la carta de legitimidad. Es, de hecho, un postulado político el que nos da razón del edificio moral consecuente.

Pero no adelantemos acontecimientos. Había quedado pendiente un asunto que antes parecía necesitado de argumentos en su defensa: el de la relación formal existente entre ética y política. Puede que ahora haya ganado en evidencia, pero con el fin de asegurar mayores dosis de claridad se me tendría que permitir el hacer uso de algunas precisiones relativas a eso que de-

nominamos "el fenómeno moral", precisiones que ya he utilizado anteriormente , pero que quizás resulten todavía demasiado esotéricas como para esgrimirlas ahora sin mayores explicaciones. Si dentro de la teoría ética que procede de la Ilustración se ha distinguido tradicionalmente entre "motivo" y "criterio" de la acción moral, abundando en la no menos conocida diferenciación kantiana entre los órdenes de la causalidad y la racionalidad, quizás tenga sentido el extender la nómina de las distinciones, definiendo cuatro niveles diversos dentro del fenómeno moral:

—El nivel alfa-moral, que corresponde a lo referente al motivo para actuar, y se nutre de explicaciones en gran medida causales.

—El nivel beta-moral, en el que se incluye el juicio y la preferencia ética como mecanismos que forman algo así como la estructura del criterio.

—El nivel gamma-moral, que abarca los códigos, normas, leyes, costumbres y decretos empíricos que podemos ir encontrando, y, finalmente,

—el nivel delta-moral, que está reservado a los valores supremos y fines últimos.

Cuando he usado esta clasificación con menos premuras de tiempo de las que ahora me acechan, he tenido que reconocer que este último nivel, el delta-moral, resulta reducible, desde un punto de vista riguroso, al anterior, al gamma-moral, pero prefiero aun así mantenerlo como independiente por razones que se remiten a la forma como los actores implicados en la situación ética o política hacen uso de los valores supremos.

Pues bien, en la pretendida justificación ética de la política que hace Trasímaco (o, si hace al caso, en cualquiera de los otros supuestos que remiten a las violaciones de los derechos humanos, la protección de víctimas inocentes, la voluntad de los dioses, o cosas por el estilo) lo que se trata de hacer es el enjuiciar desde el nivel beta-moral, desde los criterios de preferencia, unas acciones como las de la invasión de territorios ajenos, que siempre que obtuviesen carta de existencia empírica resultarían clasificables dentro del nivel gamma-moral. En cualquier caso, y aun aceptando el superior estilo de las argumentaciones de Trasímaco frente a las de nuestros contemporáneos implícitamente partidarios del derecho del más fuerte, la discusión no puede resolverse dentro del nivel del criterio. No hay ninguna razón interna para preferir éticamente el ejercicio indiscriminado del poder, porque, de hecho, no existe ninguna razón interna para preferir nada, como no tienen más remedio que admitir, aunque sea a regañadientes, los que pretenden sostener una teoría analítica de la preferencia racional profilácticamente aislada de los contextos causales. La tesis de Trasímaco, en concreto, se remite al nivel delta-moral, a un valor supremo que indica el derecho absoluto del Estado poderoso a hacer lo que le venga en gana, siempre que no amenace de quiebra el poderío. Otras referencias al estilo de la de los derechos humanos pueden vincularse también al nivel de los fines últimos, sin más que realizar sencillas

operaciones que ahorraré a los oyentes para evitar borchornos innecesarios.

Llegamos así a una situación un tanto diferente a la inicial. El problema no consiste en analizar unas acciones (como las de la agresión territorial, por ejemplo) que tienen que ver con ciertas costumbres gamma-morales, y justificarlas desde el nivel beta-moral de la preferencia, sino justamente al revés: la discusión beta-moral se resuelve mediante el recurso a un fin último delta, cosa que, por lo demás, la mayoría de los presentes podría haber anticipado sin ninguna dificultad. Quizás se pueda incluso mantener que es ése el recurso standard dentro de la habitual forma de empleo de los juicios éticos, y puede que yo acertase a ofrecer algunos argumentos en favor de otras alternativas teóricas, pero así nos apartaríamos demasiado del hilo inicial. Volvamos a él. Si traducimos la vinculación existente entre los niveles beta y delta, entre la argumentación ética y los valores últimos, estamos sin más dando la vuelta al asunto entero de las legitimaciones. Porque los valores supremos, como puede enseñarnos cualquier aprendiz de antropólogo, dependen muy empíricamente de contextos políticos, y, en consecuencia, lo que estamos haciendo es legitimar la ética desde la política, aun cuando sea de manera indirecta.

De ahí que el único recurso posible sea el del escape al terreno formal. Lo contrario obligaría a contar con un medio para la preferencia entre códigos éticos alternativos fijados desde posturas políticas probablemente divergentes, o bien nos conduciría a ir repartiendo alabanzas y condenas según un criterio que será aplaudido o denostado en base a las identificaciones políticas adecuadas. Por mi parte, prefiero no abandonar el cómodo recurso a la formalización, al menos hoy, y detenerme en consecuencia a analizar algunos detalles de la relación existente entre ética y política. No quisiera dejar de advertir antes, a modo de paréntesis, que estoy bien lejos de aceptar la solución relativista al conflicto entre códigos alternativos.

Pues bien, dentro del análisis formal de la relación existente entre la política y la ética, pueden detectarse ciertos rasgos que van a permitirnos el contar con una hipótesis de trabajo a la que voy a llamar "hipótesis de la asimetría". Para expresarla voy a partir de un axioma primero que consiste, inicialmente, en la negación de la tesis de Trasímaco, en tanto que considero que no existe sujeto alguno (incluído el Estado como representación del sujeto social) al que pueda concedérsele una legitimidad automática. No hay ningún sujeto cuyas acciones puedan permanecer impunes si está violando los derechos, empíricamente reconocibles como propios de cualquier otro individuo dentro del código colectivo. Por supuesto que esta condición inicial puede ser transgredida, pero en ese caso el transgresor será calificado como éticamente perverso, y sus acciones no gozarán de la anhelada legitimidad. De esta forma, el axioma supone el retomar las exigencias más radicales expuestas por Nozick como las características de un "estado original de

naturaleza" en el que ninguna situación de monopolio introduce elementos propios de las estructuras de poder del Estado.

Pero en segundo lugar usaré, dentro también del panorama inicial de partida, un segundo postulado que, esta vez, resulta compatible con las tesis de Trasímaco: supongo que toda tesis acerca de lo que los hombres quieren, o acerca de los medios pertinentes para lograrlo, se base en una postura de fuerza. La idea consiste en rechazar la necesidad previa de situaciones ideales de comunicación como vía de legitimidad ética, al estilo de las arbitradas por Apel o Habermas, sobre las que volveremos luego.

Los dos supuestos previos no son contradictorios entre sí. Por el primero se mentiene tan solo la exclusión de una legitimidad automática ligada a la condición de Estado, o a cualquier otra condición imaginable. Eso significa que las imposiciones necesitan ser legitimadas de forma externa a la propia condición, pero no excluye en ningún modo que puedan existir imposiciones legítimas. Tan solo obliga a distinguir entre imposiciones éticas e imposiciones no-éticas. Por imposición ética entenderé aquella que se remite a alguna justificación exterior al propio acto de fuerza (y entiéndase que la cualidad de "imposición ética" no prejuzga la posible quiebra de esa pretendida legitimidad). Una imposición no-ética es la que ignora tales intentos justificativos, en tanto que se limita a establecer situaciones positivas de dominio. La "solución final" de los campos de exterminio nazis, o el bombardeo con napalm de los campos de refugiados palestinos son, claramente, acciones que conducen a una imposición no-ética, pero las discusiones que puedan plantearse acerca de la validez de tales medidas, en tanto que pueden conducir, por ejemplo, a la mejora de la raza humana o al mantenimiento del precio mundial del petróleo, significarían cuando menos el intento de obtener el carácter ético para la imposición. Quienes piensen que eso no supone diferencias demasiado grandes para los palestinos actuales o para los judíos de la generación anterior, deberían recordar mis esfuerzos por mantenernos en un nivel formal.

Los dos supuestos iniciales, pues, no se contradicen. Y la "hipótesis de la asimetría" puede expresarse manteniendo: A) que la necesidad de justificación exterior puede ser satisfecha, al menos en sus aspectos teóricos, dentro de aquellas situaciones en las que los interlocutores no ocupan lugares simétricos y B) que el proceso de cambio de la situación inicial supone ciertas transformaciones que conducen desde una situación de asimetría a otra situación diferente pero también asimétrica, y no la aparición de una simetría absoluta. Mucho me temo que esta hipótesis tiene bastante que ver con los modelos más plausibles que tenemos para interpretar las relaciones existentes entre los interlocutores. Toda relación es en este sentido jerárquica al margen de que los individuos implicados en ella no sean capaces de darse cuenta de la jerarquía. Pero quizás esta idea de la jerarquización necesite también de algunas explicaciones. Si el primer principio esgrimido para encauzar

la hipótesis de la asimetría se destinaba a negar la identificación estrecha entre dominio positivo y legitimidad, gracias al recurso al plano formal, el segundo rescata algo la dimensión empírica olvidada y pone las cosas en un estado más acorde con los asuntos cotidianos. El marco en el que va a desarrollarse una acción ética cualquiera comprende la existencia de relaciones que en ningún modo pueden considerarse equilibradas, por motivos que tienen que ver con la forma como se interpreta el establecimiento de relaciones entre los hombres. Si se acepta en líneas generales una teoría de la sociedad que presente modelos de estratificación jerarquizada por medio de la existencia de imposiciones de fuerza, cosa que yo por mi parte estoy dispuesto a hacer, semejante presencia de la disimetría debe traducirse en el análisis que haya que realizar de la comunicación.

Pero no puede darse por supuesto que sea ésta una idea universalmente aceptada. Es sabido que Habermas y Apel insisten en la necesidad, al menos en forma de proyecto deseable, de una simetría de diálogo, y eso es exactamente lo contrario de lo que estoy proponiendo. Habermas presenta la "situación ideal de diálogo" como aquella que exige el que todos los implicados en la acción comunicativa puedan argumentar, y todo en ella pueda ser argumentado, y concede a tal supuesto la condición de elemento recíproco y obligatorio. Por su parte, Apel antropomorfiza los supuestos pretendiendo, un tanto kantianamente, que el reconocimiento recíproco de los interlocutores conduce, aun de forma implícita, a un reconocimiento mutuo de todos los hombres como personas. Probablemente estas síntesis que presento son demasiado injustas para la riqueza del pensamiento de ambos autores, pero quizás puedan caracterizar suficientemente los elementos contrastables con la hipótesis de la asimetría.

En tanto que Habermas y Apel nos están presentando teorías para el análisis de un cierto fenómeno en el que está implicada la comunicación y la valoración de acciones, resulta un tanto aventurado oponerse a ellas con argumentos acerca de la evidente desproporción que existe entre la situación ideal de diálogo y aquellas situaciones empíricas susceptibles de ser interpretadas bajo el prisma de esa o cualquier otra teoría. Aun así, el recurso a la formalidad de los modelos interpretativos debería tomarse con cierta prudencia. El tipo de prudencia, por ejemplo, que nos lleva a pensar si, después de todo, un juego como el del estructuralismo parsoniano no acaba siendo inútil para la pretendida acotación y previsión de los fenómenos sociales. No estoy acusando a Habermas y Apel de contaminaciones parsonianas, ni calificando de mero juguete para entretenimiento de ociosos sus teorías. Pero quisiera hacer hincapié en que la situación ideal de diálogo, como condición previa, no resulta necesaria para poder ofrecer un programa de racionalización ética, y, por el contrario, introduce servidumbres capaces de elevar de forma excesiva el nivel de abstracción del modelo.

Otro tanto se podría decir de la pretensión de Apel acerca del reconoci-

miento del interlocutor como persona. "Persona" no es una categoría estable dentro de la historia del pensamiento, y me parece que ni siquiera puede pretenderse que exista un concepto general de ese tipo capaz de servir para entendernos. Si identificamos el sentido de "persona" con el de "hombre", lo que estamos proponiendo resulta trivial. Pero si añadimos alguna exigencia que pueda servirnos para caracterizar la condición de "persona", tal como la simetría, el respeto mutuo, los derechos humanos, etc., lo que obtenemos es cualquier cosa excepto algo susceptible de ser tomado en forma general. Cuando dos individuos están implicados en una relación comunicativa o, para el caso, de cualquier otro tipo, lo hacen dentro de un marco cuyas determinaciones causales imponen unas condiciones de partida que pueden fácilmente llegar a ser incompatibles con cualquiera de esas exigencias, y, si aceptamos como cierta la hipótesis que estoy manejando, siempre son en alguna medida incompatibles con los supuestos de simetría. Podemos exigir al modelo la presencia de la simetría como una característica definitoria, pero lo que no vamos a poder hacer con tal herramienta es, por ejemplo, plantear el sentido de la discusión aristotélica acerca de la amistad y colocar de forma aceptable dentro de ella a los esclavos.

La hipótesis de la asimetría permite mucho mejor, a mi juicio, el situar las cosas en una perspectiva adecuada para la "argumentación sin fin" sugerida por Victoria Camps como respuesta al desafío de la vida cotidiana, que es imperfecta y viciada, pero exige ciertas propuestas éticas. La gran dificultad aparece, sin embargo, cuando hay que dar el paso decisivo desde este punto de partida asimétrico hacia las alternativas que deberían entenderse, aun a riesgo de ambigüedades, como etapas en una línea de progreso ético. ¿Está condenada la hipótesis de la asimetría a tener que aceptar un relativismo itinerante a través de sucesivas e infinitas situaciones de dominio que ofrecen, cada una de ellas, una gama de valores y justificaciones? Antes anticipé que me parecía necesario dar una respuesta negativa a tal pregunta. Intentaré ahora explicar de qué manera puede lograrse.

La hipótesis de la asimetría establece no solo la existencia de una situación jerárquica de partida, sino, además, la conclusión de que las relaciones entre los hombres no van a conseguir alcanzar nunca el equilibrio de la identidad, como no sea de forma asintótica. Esta segunda parte de la hipótesis podría plantearse, si se prefiere, en forma de enunciado: lo que los hombres quieren depende de lo que son.

Pero lo que los hombres quieren no tiene por qué tomarse en un sentido restrictivo. Los hombres pueden querer muchas cosas, y, entre ellas, el que la asimetría y la desigualdad desaparezcan, o el que continúen ambas como están por un tiempo indefinido. La hipótesis de la asimetría no es incompatible con ninguna de esas dos voluntades, que podrían ponerse en relación con las dos posturas contrapuestas del diálogo platónico. La pregunta acerca de quién tiene razón, si Sócrates o Trasímaco, carece de sentido formulada de

esa forma general. Todos sabemos que lo que se está enfrentando es una concepción ética basada en los valores que imperaban en la época arcaica, y todo un nuevo mundo moral ligado a la convivencia en una *polis* ilustrada. Pero voy a tomar a ambos personajes como paradigmas de dos propuestas límites de tipo general. Por cierto que tendré que tomarme numerosas libertades frente al significado histórico de los personajes de los diálogos y las connotaciones que habitualmente incluyen, pero quienes me hayan seguido hasta aquí estarán tan habituados a que me tome licencias que probablemente no se enfadarán demasiado.

Desde este punto de vista, la discusión entre Trasímaco y Sócrates podría reducirse a un cierto aspecto que supone la contraposición entre dos voluntades: una acepta el legítimo derecho del más fuerte, y otra niega tal cosa. Trasímaco arguye acerca de la justicia de una imposición de poder, y, desde nuestra actual perspectiva, eso puede parecernos repugnante e incluso digno de ser erradicado del terreno académico de la ética. Si dejamos de lado el que existen numerosos Trasímacos implícitos en no pocas de las valoraciones que se hacen hoy de los actos políticos, podemos llegar a la conclusión de que el talante de nuestros juicios morales está más cercano al de Sócrates. Pero convendría que eso no nos llevase al error de pretender que Trasímaco opta por una asimetría, y, en consecuencia, una injusticia, mientras que la postura de Sócrates es la de la justicia simétrica. La hipótesis de la asimetría contempla el movimiento de juicios y valores como el paso de una posición asimétrica a otra también asimétrica, pero con respectivos y diferentes rangos de asimetría y mecanismos de jerarquización. Sócrates no propugna una situación última de equilibrio absoluto (en realidad Sócrates no propugna gran cosa, pero me permito utilizarlo en el sentido paradigmático al que antes me refería) entre otras cosas por cuanto no hay una situación final de ese tipo. El "individuo Sócrates" y el "individuo Trasímaco" pueden estar ambos convencidos de que sus proposiciones son universalizables en el sentido que da a ese término Hare, pero tal certeza está necesariamente limitada por el nivel de conocimiento históricamente asequible, y por el grado de intuición personalmente logrado. Si aceptamos tal cosa, la hipótesis de la asimetría puede conducir a una idea asintótica del progreso moral, aun cuando queda todavía por explicar en qué consiste el cambio progresivo y de qué forma puede identificarse la preferible calidad de la propuesta de cambio frente a la propuesta de estabilidad.

El "progreso ético" supone la sustitución de unos ciertos valores y códigos empíricos, pertenecientes pues al nivel gamma-moral del que antes hablaba, por otros distintos. Se pasa de un contenido gamma a otro contenido gamma, y se supone que ambos pueden ser incompatibles entre sí al menos en parte, lo que obliga al individuo eventualmente implicado a preferir entre ellos. ¿Puede resolverse el conflicto dentro del propio nivel gamma? Existen, desde luego, interesantes propuestas en ese sentido. La tesis de la

universalizabilidad creciente de Hare, por ejemplo, nos podría llevar a decidir que ciertos juicios empíricos son preferibles a otros porque han profundizado más en la precisión de los términos empleados. Quizás sea mejor decir "no hieras a nadie que no lo necesite para curarse" que decir "no hieras a nadie", así, a secas. Pero el recurso al nivel gamma no parece ser lo suficientemente sólido como para resolver nuestras miserias, si tenemos en cuenta los avatares del mecanismo de preferencia racional, y el triste sino del sujeto que pretende preferir de esa forma. Ningún medio que provenga del nivel gamma puede asegurar las condiciones bien radicales que se le exigen a la solución asintótica. Es la estructura en sí de la preferencia la que debe contener, dentro del nivel beta-moral, los mecanismos necesarios para convertir en plausible el camino de progreso ético. Hace cuatro años, en ocasión de una convocatoria similar a la que hoy nos reúne, Ernest Tugenhadt planteó una vía de extensión de las propuestas esbozadas por Hare, remitiendo al significado de la palabra "bueno" como imparcialidad, para proporcionar al progreso moral un asidero capaz de superar sus iniciales paradojas. Apuntaba Tugenhadt hacia la necesidad de incluir el elemento empírico en el análisis filosófico del fenómeno moral, y yo me he permitido aprovechar en otros lugares esa sugerencia para rastrear qué tipo de condición empírica puede ofrecernos evidencia acerca del significado de "bueno" como imparcialidad. No voy a insistir en ello. Me limitaré a dar por supuesto que la conjunción de innatismos morales y procesos empíricos de transformación social permiten, al alimón, un cierto movimiento en la situación inicial de asimetría, y a sugerir que, según creo, hay medios racionales para preferir dentro de una curva asintótica de progreso.

Pero, una vez sentado todo esto, ¿puede decirse que hayamos avanzado algo en el intento de entender las relaciones que existen entre ética y política? Supongo que todo el mundo está autorizado a pensar en que la pregunta es retórica, porque en caso contrario no me habría atrevido a llegar hasta aquí. Desde luego la simple oportunidad de eliminar las pretensiones moralistas de legitimar idealmente la política ya sería un premio suficiente. Pero creo que puede extraerse alguna conclusión más, útil también para lo que nos ocupa. Por lo general, la legitimación del poder político suele discurrir por cauces que intentan explicar los motivos por los cuales el ciudadano está obligado moralmente a obedecer las imposiciones del Estado. Si dejamos de lado el argumento tautológico que se desprende del hecho de conceder una situación de privilegio al poder estatal, y nos olvidamos también de las sutilezas al estilo de la "obligación prudente" de obedecer a aquel que, de todas formas, cuenta con medios para obligarnos a ello (renuncias ambas que son justificables sin más que invocar el postulado inicial sobre el que descansaba la hipótesis de la asimetría), aparece el horizonte del contractualismo como *locus* teórico del principio de legitimación.

La teoría del contrato social ha dejado hace tiempo de considerarse como una descripción histórica de los avatares que han podido conducir desde un primitivo estado de naturaleza a la maquinaria organizada de poder. Supongo que pocas personas pondrían hoy en duda que la intención de Hobbes, o de Locke, es una intención heurística y no descriptiva, pero aun cuando surjan hermenéuticos disconformes con esa sentencia, da igual. Ni Rawls ni Nozick sirven como ejemplos de prehistoriadores. Pero incluso ese valor heurístico puede dejarse de lado si echamos mano de la hipótesis de la asimetría, que no niega la fórmula contractual, pero la convierte en innecesaria y, por tanto, en inútil.

Desde la situación asimétrica definida, no hay que hacer cábala alguna acerca de la cesión de derechos al Estado, por motivos que tienen que ver con el hecho de que el Estado no es ningún personaje privilegiado en la relación entre los sujetos: cualquier imposición de fuerza debe ser legitimada al margen de quién es el sujeto que pretende hacer uso del poder. Quizás pueda entenderse ahora mejor el sentido de incluir un axioma de este tipo: así evitamos el caer en una dualidad de vías de legitimación que tenga necesariamente que distinguir entre situaciones voluntariamente asumidas y situaciones, al estilo de las analizadas por el contractualismo, que no son en absoluto el producto de una decisión libre. En realidad la hipótesis de la asimetría niega sentido a la distinción, porque impide pensar en la voluntariedad como en algo categorialmente utilizable. En una situación de asimetría puede haber (y de hecho estamos suponiendo que hay) una asunción voluntaria de la jerarquía, pero esa voluntad resulta un tanto en entredicho si reservamos el concepto de libertad para definir estados verdaderamente libres de toda constricción. La libertad y la voluntad en el sentido kantiano de la *wille* son difícilmente compatibles con la presencia de determinaciones de variado tipo que asedian a los seres humanos de todos los tiempos y todas las condiciones, y tal cosa me parece digna de ser reflejada en cuanto modelo formal se pretenda ofrecer.

El problema de la libre aceptación de la jerarquía tiene poco que ver con esa formulación ligeramente distinta del contractualismo que se suele referir al mecanismo consensual establecido por Locke. Ni el sujeto voluntariamente dispuesto a aceptar la jerarquía en términos de valores está obligado a ello por ningún consenso, ni el hecho de permanecer en la comunidad significa una concesión automática de consentimiento a sus normas y leyes. La ciudadanía y el consentimiento voluntario son dos fenómenos distintos, cuyo tratamiento tiene que ser también diferente. La hipótesis de la asimetría entiende que la inserción en un grupo supone la presencia empírica de ciertas costumbres y valores que mediante la endoculturación se convierten en datos significativos para la toma de decisiones y la valoración individual. Pero así no aparece el consenso, a menos que eliminemos del término su

sentido esencial de la aceptación voluntaria de compromisos. El ciudadano no otorga ningún consenso, en tanto que no cuenta con medios para decidir su pertenencia o no a la comunidad excepto en casos raros y aislados. Ese mundo valorativo influye, claro es, en forma de determinación social para que se produzca la aceptación de la jerarquía definida por las relaciones existentes en cada comunidad, pero tal aceptación de la jerarquía, o su negación, no pueden medirse en términos automáticos. Por el hecho de ser ciudadano el individuo se limita a mantener un difícil compromiso que está dando paso de continuo a variaciones en la forma de valorar. En realidad la idea del consensualismo debería sustituirse por la de un conflicto continuo y latente, que en ocasiones aflora y obliga a arbitrar nuevos sistemas de valores mediante un proceso paradójicamente explicable tanto en términos de estabilidad (el bloque de valores no cambia durante periodos largos de tiempo) como de quiebra (el bloque de valores está en constante renovación).

El valor heurístico del contractualismo queda seriamente afectado por aquellos mecanismos que pretenden en realidad dejar fuera del modelo todas esas determinaciones causales, mecanismos al estilo del velo de ignorancia rawlsiano. Por contra, el mayor mérito de la hipótesis de la asimetría, según creo, consiste precisamente en la necesidad de tomar tales determinantes como elementos centrales para ir construyendo una ética de corte racional. Existen inconvenientes, ciertamente, ligados sobre todo a la necesidad de ir teniendo en cuenta las advertencias que llueven sobre la filosofía moral desde campos como la sociología, la psicología cognitiva y la sociobiología o la biología a secas. Resulta más cómodo hacer caso omiso de ellas, pero quizás haya llegado el momento de preguntarse, con Macintyre, si merece la pena seguir confundiendo a los agentes morales con los espíritus.

Revista de Filosofía Taula nº 5, Febrero 1986
págs. 79-93. Universitat de les Illes Balears.

LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFIA PRIMERA

Un comentario a R. Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza.*

JUAN L. VERMAL

0. En el presente trabajo quisiera presentar en forma concisa las que creo que son las líneas fundamentales del pensamiento de Richard Rorty, tal como lo expone en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* [1]. La relevancia de sus posiciones sólo puede advertirse, sin embargo, si se lo sitúa dentro de un desarrollo histórico-filosófico en el que aparece como resultado —e intento de resolución— de una crisis que afecta a cuestiones centrales del pensamiento (1). Esto vale tanto para el desarrollo general de la filosofía moderna que desemboca en la ruptura del idealismo alemán (1.1) como para la evolución de la filosofía analítica de la que proviene el propio Rorty (1.2). Con ese marco de fondo intentaré exponer sumariamente las líneas centrales en las que creo que se basa su posición (2). En ella destacaré dos pasos: la crítica de la noción de representación (2.1), basada en lo que se ha llamado el "nominalismo epistemológico" (2.1.1) y en determinado tipo de holismo (2.1.2), y la crítica más general de la idea de una filosofía primera (2.2). En la sección final (3) trataré de presentar la alternativa de Rorty y algunas críticas a ella que esbozarían más bien otro camino desde la situación planteada.

(1) R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton University Press, Pricenton, N. Jersey, 1980. Se cita por la traducción castellana (con abundantes errores): *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Cátedra, Madrid, 1983.

1. Tal como lo indicaba antes, para comprender cabalmente la importancia del libro que estamos comentando es importante situarlo dentro del desarrollo histórico de una problemática histórica fundamental, tanto dentro de lo que se suele llamar "filosofía tradicional" (o "continental", desde el otro lado del Canal y el Océano) como de lo que se suele llamar "filosofía analítica". Sólo de esta manera se podrá reconocer cómo el intento de Rorty, que a su vez recoge el pensamiento de otros filósofos analíticos, se sitúa en una encrucijada decisiva para el pensamiento filosófico, independientemente de las críticas que pudieran formulársele o de la decisión acerca del camino que haya que seguir. Evidentemente, lo que se pueda lograr en ese sentido dentro de los reducidos marcos de un artículo como éste no podrá ir mucho más allá de una excesiva simplificación, pero quisiera señalar de todos modos cuales son a mi parecer las líneas maestras que desembocan en este planteo. Para ello habré de referirme en primer lugar a la filosofía de la época moderna, sobre todo a lo que hace a su desarrollo de Kant a Nietzsche, y en segundo lugar a los conflictos acerca de su autointerpretación que han ido jalonando la filosofía analítica.

1.1. [2] La crítica kantiana al empirismo es centralmente una crítica de la noción de dato, de algo presente inmediatamente a la conciencia que lo registra. Desde la radical primacía cartesiana de la certeza, esta presencia inmediata sólo podía encontrarse en la representación. Aún manteniendo hasta cierto punto esta noción de representación (patente sobre todo en las distinciones intuición-concepto, sensibilidad-entendimiento), la búsqueda de las representaciones privilegiadas sobre las que debe constituirse el conocimiento deja lugar a la investigación de las condiciones de posibilidad de la experiencia en su conjunto, que serán también las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Las formas de conceptualización ganan terreno sobre la presentación inmediata de lo real: la noción misma de dato entra en crisis y la unicidad del mundo se vuelve más problemática. Los mayores esfuerzos de la filosofía postkantiana se dirigen a destruir lo que quedaba en el edificio kantiano de la noción de dato y a construir de modo diferente la totalidad-unicidad del mundo. El ataque a la noción de "cosa en sí" y correlativamente la radicalización de la noción de subjetividad, que para Kant como apercepción trascendental ocupa la cima del sistema pero tiene al mismo tiempo el valor de un límite formal, son las líneas principales por las que discurre aquel intento. Sin duda, el punto culminante es la concepción hegeliana que elimina toda inmediatez que no sea al mismo tiempo la total indeterminación del concepto y por lo tanto el punto de partida para su determinación, para su

(2) En la misma dirección que la exposición siguiente, véase el esquema desarrollado por H. Putnam en el cap. 3 de *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

reconocerse como concepto, o sea verdad, de lo real. Como reproducción —o parodia— de su propia idea de que la filosofía siempre llega tarde, cuando una forma del mundo ha llegado a su madurez, y por lo tanto a su muerte, el pensamiento hegeliano experimenta historicamente de forma casi inmediata el derrumbamiento de lo que parecía ser su núcleo esencial: aquella unidad del mundo construida bajo la figura del espíritu, es decir, bajo la forma de la reflexión del sujeto [3]. Creo que no es exagerado afirmar que toda nuestra modernidad vive bajo las sombras de este derrumbe. Si bien a una mirada superficial pueda parecer que su consecuencia ha sido la simple búsqueda de una positividad que hiciera olvidar los "excesos del idealismo" (Feuerbach, Marx, Kierkegaard), una mirada más atenta mostrará que la nueva inmediatez buscada está ya mediada por el proceso pensado en el idealismo y ya no volverá en ningún caso a ser la inmediatez de la representación ante la conciencia del empirismo prekantiano [4]. Pero, ante todo, lo esencial —y lo único a partir de lo cual podría eventualmente pensarse algo así como una nueva inmediatez— es que sucumbe definitivamente la idea de una fundamentación absoluta a partir de lo dado y, al mismo tiempo la idea de fijar la mediación desde una perspectiva única. Lo inmediato está ya siempre mediado y la mediación carece de una lógica absoluta que pudiera remplazar a la certeza perdida del dato. Nietzsche representa la conciencia más radical de esta situación: no hay verdad, todo es interpretación, las perspectivas son múltiples y no hay ninguna que las unifique. En esta situación, la voluntad de poder oscila entre ser una expresión de perplejidad ante ella y de su carácter irresoluble, y ser una explicación en la que lo real se concibe exclusivamente desde una "subjetividad" productora en un sentido amplio en el que desaparece su carácter reflexivo. Es en este punto de inflexión y crisis de la noción misma de verdad en que tienen relevancia los planteos de Rorty y, en general, aquellas discusiones sobre el tema surgidas en el contexto de la última filosofía analítica. Así lo reconoce el mismo Rorty, quien no duda en identificar, en ciertos aspectos, su posición con la de Nietzsche [5], asimilándola a la del pragmatismo. Por otra parte, si puede haber una alternativa a tal posición, sólo puede surgir de una elaboración divergente de la misma base común, en otros términos,

(3) Esto no pretende pasar por alto que la culminación del pensamiento hegeliano, en un intento de superación de las formas meramente reflexivas y duales, plantea una forma más compleja y refinada de subjetividad, que incluye necesariamente la figura de la relación en otro sujeto. Sin embargo, creo que Hegel sólo puede hacer consistente esta línea en la medida en que necesariamente va paralela con la otra forma de la reflexión.

(4) Véase sobre esto W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,* Neske, Pfüllingen, 1975, esp. la Cuarta Parte, págs. 271-306.

(5) Véase, p. ej., en R. Rorty, *Consequences of Pragmatism,* Harvester Press, Brighton, 1982, la Introducción, p. xlii, o "Idealism and Textualism", p. 150.

a partir de pensar desde la base de la destrucción radical nietzscheana la posibilidad de una "inmediatez" en otro sentido [6].

1.2. Un recorrido sumario del camino realizado por lo que se suele llamar "filosofía analítica" podría mostrar que la situación en la que ha desembocado respecto del papel que puede y debe desempeñar la filosofía no carece de puntos de contacto con la situación final esbozada en el punto anterior. Esto permitiría que, a pesar de las múltiples diferencias, y sin ignorarlas, aparezcan muchos problemas que parecen indicar la posibilidad de un contacto más fructífero entre ambas tradiciones.

La pretensión de realizar aquí un recorrido tal es por lo menos tan desmedida como la de la síntesis del apartado anterior. Para señalar, sin embargo, cuáles serían sus puntos fundamentales, me apoyaré sobre todo en un texto bastante más antiguo del propio Rorty, que es además uno de los pocos en los que se intenta hacer una reconstrucción y un balance de la problemática metafilosófica dentro de la filosofía analítica: se trata del prólogo a la antología que él mismo realizara bajo el título *The Linguistic Turn* [7]. El núcleo de la densa exposición de Rorty, a la que suscribiría en gran parte y que, por otro lado, no se trata ahora de discutir en detalle, está en la tesis de que la filosofía analítica no ha llegado a realizar, y por razones de principio, el proyecto original, surgido sobre todo en los primeros trabajos de Moore y Russell, de mostrar fehacientemente que los problemas de la filosofía tradicional eran "irreales" o meros problemas verbales en base a la descripción de la verdadera estructura del lenguaje. Hay que apresurarse a señalar que esto no significa para Rorty de ninguna manera que el camino recorrido haya sido inútil ni mucho menos que las cosas hayan quedado tal cual eran: se trata solamente de la elaboración de una serie de dificultades sistemáticas que conducen a una situación diferente. En efecto, ya desde la afirmación de Russell de la necesidad de encontrar la "forma lógica" del lenguaje que quedaría enmascarada en su formulación corriente, comenzaron las dificultades para determinar con qué criterios y con qué derecho podía establecerse cual era la verdadera estructura lógica del lenguaje. Los recursos de Carnap y Ayer a la lógica como un campo neutral en el que se podría decidir qué es significativo resultan finalmente circulares y revelan el carácter ilusorio de esa pretensión de neutralidad.

Por otra parte, los intentos de no recurrir a un lenguaje ideal sino de basarse en el lenguaje ordinario caen finalmente en un problema similar. Su pun-

(6) He tratado de esbozar esta cuestión en "Notas sobre la interpretación de Nietzsche de M. Heidegger", *Taula*, 4, 1984.

(7) R. Rorty (ed.) *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1967. Se trata, en todo caso, de lo que el mismo autor llama una "reconstrucción dialéctica", es decir, un intento de reconstruir argumentativamente lo que en el proceso histórico revela una complejidad y discontinuidad mucho mayores.

to de partida es que el lenguaje corriente puede cumplir las condiciones de un lenguaje ideal y que los problemas causados provienen sólo de su uso por parte de los filósofos, pero esto conduce a su vez a un análisis del lenguaje común que dificilmente puede alegar que "deja las cosas como están" [8]. A partir de ello será difícil afirmar que hay un uso correcto y un uso incorrecto del lenguaje, más que, en el mejor de los casos, un uso corriente y un uso filosófico. Esta diferencia está lejos del propósito inicial, aunque tampoco sería trivial en la medida en que el uso filosófico pretendiera resolver problemas que plantea el uso ordinario. No quedaría en cambio blanco para la crítica si se justificara de otro modo el empleo filosófico del lenguaje, es decir si no se pretendiera convertir a la filosofía en un lenguaje científico sino en la construcción de un lenguaje de otro tipo. Si por un lado las teorías de un lenguaje ideal desembocaban en la idea de la *propuesta* de un lenguaje ideal (asumiendo así su carácter normativo y por lo tanto remitiendo finalmente a una elección de tipo práctico) [9], por otro las teorías del lenguaje corriente parecen tener que admitir la relativa independencia de los diferentes juegos de lenguaje. La idea de Strawson de un "comportamiento lógico de las expresiones lingüísticas del lenguaje natural" no tiene más posibilidades que la idea de "forma lógica" revisada por Ryle o la "sintaxis lógica" de Carnap.

Esta imposibilidad de establecer un punto fijo desde el que realizar la crítica que estaba implícita en su proyecto inicial no implica para Rorty que no haya llevado a cabo esa crítica, sino al contrario, que esa parece ser su única tarea. En efecto, la ha realizado en la medida en que muestra el carácter pseudocientífico de la filosofía tradicional, pero para ello no necesita un criterio irrefutable de significado sino sólo desafiar a su oponente a que muestre la necesidad de plantear los problemas que plantea (de usar el lenguaje de esa manera). En la medida en que la filosofía se transforme de tal manera que ella misma se plantee como propuesta, la discusión debe seguir ya otros caminos.

Podría decirse que lo que ha sido puesto en duda a lo largo de este desarrollo ha sido la capacidad, sin recurrir a tesis sustantivas previas, de resolver (disolver) los problemas filosóficos tradicionales determinando cuáles son las nociones de significatividad. Aunque la conclusión no aparece en el texto citado (y sólo al final se indica esa dirección), de lo anterior parece desprenderse ya la necesidad de una reformulación de la idea básica de verdad en el

(8) Véase la crítica de G. Maxwell y H. Feigl en "Why Ordinary Language Needs Reforming", *The Journal of Philosophy,* LVIII (1961), págs. 488-498, reimpreso en R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn,* págs. 193-200.

(9) Véase, p. ej., R. Carnap, "Empiricism, Semantics and Ontology", *Revue Internationale de Philosophie,* IV (1950), págs. 20-40. Hay versión castellana en J. Muguerza (comp.), *La concepción analítica de la filosofía,* págs. 400-419.

sentido del pragmatismo. En efecto, la división entre lo que es verdadero empiricamente y lo que lo es "en virtud del significado" se vuelve tambaleante, en primer lugar porque los criterios de significatividad no se sostienen a partir de sí mismos sino, en todo caso, de una intención pragmática asociada a ellos; y en segundo lugar porque la noción misma de significado, y con ella la de análisis, no parece ofrecer todo lo que se esperaba de ellas. De aquí sólo falta un paso para ver que lo dudoso es, en general, la noción de verdad como adecuación y la concepción del conocimiento como la actividad en la que un espectador refleja un objeto. Nos hallamos así, por otra vía (que ha desechado de antemano el papel de la subjetividad como constituyente de la experiencia) con una crisis de la idea de verdad similar a la que habíamos encontrado paradigmáticamente en Nietzsche.

2. La tesis central del libro de Rorty —de la que se desprende su título— es la de la inviabilidad de la noción de representación como noción básica a partir de la cual se estructura la teoría del conocimiento, otorgándole a esta última además el carácter de fundamento de la filosofía, o sea, basando en ella la idea de una filosofía primera. El modo en que Rorty lleva a cabo este ataque le conducirá a una nueva línea de crítica que tradicionalmente no está ligada con la anterior y que constituye quizás el criterio englobante de aquella, o, por lo menos su necesario reverso: la crítica de la posibilidad de toda posibilidad trascendentalista *una vez abandonado* el modelo empirista de la representación del conocimiento. Por ello, trataré a aquella en primer lugar, para poder pasar después a la segunda posición y poder así valorar en su totalidad el proyecto filosófico esbozado en la obra.

2.1. La crítica de la base representativa como aquello que debe buscar en primer lugar la filosofía y que debe servirle de punto de partida seguro para elaborar una comprensión de lo real es llevada a cabo desde dos perspectivas diferentes. La primera de ellas está dada por la tesis del nominalismo epistemológico (o conductismo epistemológico), basado fundamentalmente en ideas del segundo Wittgenstein y desarrollado, a propósito de la cuestión que aquí interesa por W. Sellars en su crítica al "mito de lo dado" [10]. La segunda las proporcionan las críticas de las nociones de analiticidad y significado realizadas por Quine, a las que se unen sus tesis posteriores acerca de la relatividad ontológica y la indeterminación de la traducción [11]. Trataré a cada una por separado, sin intentar hacer una discusión

(10) W. Sellars, "Empiricism and the Philosophy of Mind", en *Science, Perception and Reality,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963. Hay versión castellana: *Ciencia, percepción y realidad,* Tecnos, Madrid, 1971.

(11) Para lo primero cfr. sobre todo "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review,* 1951, págs. 23-42, reimpreso en *From a Logical Point of View,* Harvard University Press, Cambridge,

exhaustiva de las cuestiones sino simplemente presentar las ideas fundamentales, en la medida en que sean relevantes para el desarrollo de la posición de Rorty.

2.1.1. La tesis central del nominalismo epistemológico puede ilustrarse en contraposición a la concepción que suele llamarse cartesiana y que se mantiene también en las teorías empiristas tradicionales [12]. Esta concepción, contra la que arremete Rorty, sostiene que el fenómeno del conocimiento tiene tres elementos diferenciables: los antecedentes causales del conocimiento (la realidad exterior en cuanto influye en mi capacidad perceptiva), una conciencia inmediata, prelingüística y no proposicional de los contenidos de experiencia (las representaciones o "ideas") y los conceptos y repertorios de proposiciones. La concepción nominalista pone en cuestión el sentido del segundo elemento nombrado, que pretende ser, al mismo tiempo, un fenómeno prelingüístico (como el primero) y cognitivo (como el tercero). En efecto, o bien se trata de un fenómeno cognitivo, y entonces *no* es independiente de las oraciones que se formen sobre él (pues todo conocimiento experimenta algo *como* un tal o cual, es decir, tiene un concepto de él; pero "tener" un concepto no es más que conocer el significado de un predicado, y esto quiere decir emplearlo correctamente en una oración, lo cual a su vez implica conocer el ámbito de oraciones con sentido de tal predicado, o sea el juego lingüístico con sus reglas), o bien es un fenómeno no conceptual, no proposicional, y entonces es un fenómeno ciego del que no se puede decir que es conciencia de algo. O sea que, o bien es proposicional o bien es un antecedente causal. De este modo desaparece la dualidad que determina el conocimiento en la concepción cartesiana: el *dato*, que se presenta en la conciencia prelingüística, y la *interpretación* que se hace al aplicarle los conceptos. En lugar de datos sensibles, sólo aparecen *estímulos* sensibles que funcionan como factores causales, y en lugar de la interpretación se presentan los juegos lingüísticos como *reacción* a aquellos (de ahí la denominación de "conductismo epistemológico" que emplea Rorty y que no debe confundirse con el conductismo psicológico). El conocimiento no inferencial no constituye la "certeza sensible" sino que es el resultado de un condicionamiento logrado y se reduce a una adecuada competencia lingüística.

Mass., 1953. Para lo segundo, fundamentalmente "Ontological Relativity", en *Ontological Relativity and Other Essays,* Columbia University Press, Nueva York, 1969 (Hay versión castellana: *La relatividad ontológica y otros ensayos,* Tecnos, Madrid, 1974) y *Word and Object,* The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1960, caps. 2 y 6 (Hay versión castellana: *Palabra y Objeto,* Barcelona, 1968).

(12) Para una exposición más amplia de esta cuestión, cfr. la primera parte del excelente artículo de P. Bieri, "Nominalismus und innere Erfahrung", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 36 (1982), págs. 3-24.

Ahora bien, la consecuencia de la adopción del esquema que hemos denominado "cartesiano" —y que con esa amplitud es común a Descartes y al empirismo del siglo XVIII, a Kant y al positivismo lógico— es que se ha tratado la cuestión epistémica de un modo no epistémico. Por el contrario, "al caracterizar un episodio o estado como de *conocer* no estamos dando una descripción empírica de él, sino que lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificar lo que uno diga y ser capaz de justificarlo" [13]. De este modo, la epistemología en cuanto representación especular de la naturaleza desaparece para dejar lugar a un proceso en el ámbito de las justificaciones, más similar a la discusión moral y que no puede pretender ser el fundamento absoluto en el que se asiente una filosofía primera.

2.1.2. Si la concepción esbozada en el apartado anterior le sirve a Rorty para rechazar la idea de lo dado, el recurso a Quine (sobre todo el de "Los dos dogmas del empirismo") le servirá para integrarlo dentro de una concepción holista en la que no exista la distinción entre lo analítico y lo sintético, y, por lo tanto, entre lo conceptual y lo empírico [14]. Como es sabido, Quine, basado en la falta de un criterio de sinonimia, ataca la distinción analítico-sintético y, a través de ella, la creencia de que toda afirmación con sentido es equivalente a una construcción lógica sobre términos que refieren a la experiencia inmediata. De ese modo va contra el proyecto de un lenguaje referido a datos sensoriales al que se le agrega la lógica y contra la pretensión de que cada afirmación, tomada separadamente, pueda ser confirmada por hechos sensibles. La alternativa es la concepción holista de que todo conocimiento, desde el más empírico hasta la misma lógica "is a man-made fabric wich impringes on experience only along the edges" [15]. El pragmatismo que ya propugnaban Carnap y Lewis para la elección de un lenguaje científico se generaliza y radicaliza al no "dejar el imaginario límite entre lo analítico y lo sintético". El nombre de pragmatismo señala que entre "la continua estimulación sensorial" y las consideraciones que llevan al hombre a elaborar la herencia científica que ha recibido para enfrentarse a aquella no hay ningún paso intermedio, nada que asegure a modo de espejo que nos encontramos ante el mundo real. Las posteriores tesis de Quine acerca de la indeterminación de la traducción, que puede entenderse como un ataque más

(13) Sellars, op. cit. (v. cast.), pág. 182.

(14) Una muestra de que con lo anterior no estaba aún alcanzada una concepción holística de este tipo podría darse demostrando que el rechazo de la epistemología estaba ya presente en el *Tractatus* de Wittgenstein y resultaba coherente, al menos a grandes rasgos, con su teoría del significado. Evidentemente no puedo intentar esto aquí, pero resulta significativo que, junto con lo expresado antes, Sellars defienda una posición similar a la del Tractatus (Cfr. "Being and Being Known", en la op. cit.).

(15) "Two Dogmas...", 6.

a la noción de significado como algo de que se dispone mentalmente [16] se integra también fácilmente dentro del proyecto esbozado antes. Lo mismo puede decirse de la idea de relatividad ontológica, que establece la subdeterminación de toda teoría respecto de la realidad, por lo que puede haber diferentes teorías igualmente válidas que no sean comparables. La elección de una de ellas será nuevamente una cuestión pragmática y la cuestión ontológica pierde su importancia, pues finalmente queda reducida a la cuestión técnica de ver si y cómo un tipo de entidades puede reducirse a otro.

2.2. Esta combinación de nominalismo y holismo da lugar, a una con la crítica de la noción de dato, a una crítica general de todo tipo de filosofía primera, es decir, de cualquier tipo de fundamentación última. Creo que para comprender mejor esta crítica y el lugar que queda para la filosofía (o el lugar que deja libre) es instructivo tomar en consideración cómo se relacionan holismo y nominalismo dentro del planteo que estamos tratando y de que modo se distancian de posiciones que afirmando alternativamente uno u otro término caerían —tanto dentro de una como de otra de las tradiciones mencionadas en 1.— en los mismos pecados de fundamentalismo. En efecto, la combinación que elabora Rorty [17] da lugar a un enfoque en el que confluyen propuestas tradicionalmente opuestas. El nominalismo parecía ir tradicionalmente ligado más bien a una concepción atomista, en la medida en que implicaba el carácter meramente nominal de lo universal, en beneficio de la realidad única de lo individual. Por otra parte, las concepciones que establecían la primacía de la totalidad la basaban normalmente en mecanismos de carácter reflexivo, lo cual parecía implicar, a su vez, la preeminencia de lo conceptual respecto de lo particular, sólo comprensible en y desde aquella instancia [18]. Evidentemente, en los desarrollos que trata de recoger Rorty estas concepciones han sufrido cambios sustanciales. En primer lugar, el nominalismo de tipo wittgesteiniano se diferencia radicalmente del tradicional por lo menos por el hecho de que no sólo pone en cuestión el estatus de los conceptos respecto de los particulares subsumidos en ellos, sino que elimina directamente su valor central al diluir la noción de concepto en la de predicado y reducir el captar un concepto al saber emplear un predicado. De esta manera, la cuestión se traslada de la relación entre lo universal y lo parti-

(16) Cfr. G. Harman, "An Introduction to 'Translation and Meaning' " en D. Davidson y J. Hintikka (eds.), *Words and Objections,* Reidel, Dordrecht, 1969.

(17) Por supuesto, esta combinación no es enteramente nueva sino que está implícita en más de un planteo a partir de Wittgenstein y, por cierto, en los autores en que el propio Rorty se apoya.

(18) Entre otros muchos datos de este tipo, es significativo que uno de los pasos que más marcaran el desarrollo de la filosofía analítica, el "atomismo lógico", haya sido precisamente una reacción contra esos intentos totalizadores, a los que se oponía la idea de análisis. Cfr. sobre todo B. Russell, *La filosofía del atomismo lógico",* la lección.

cular a la que se da en el interior de un "cálculo" (de un juego lingüístico o de un lenguaje). Al quedar implicada la totalidad de un lenguaje en la comprensión de un predicado, queda indicada ya la necesidad de una consideración de tipo totalizador. Esto será reforzado por el holismo de procedencia quineana, pero antes de ver las transformaciones que éste sufre cabe indicar ya que la totalización resultante del planteo anterior, por su mismo carácter nominalista, no es susceptible de convertirse en un punto desde el cual construir ningún tipo de teoría. Fiel a su herencia wittgesteiniana, Rorty considera que adoptar un punto de vista tal sería sucumbir a la tentación de la trascendentalidad, que no es más que una forma del mentalismo (conceptualismo) desechado. Sería como mantener la ilusión de que la totalidad del lenguaje (o de un juego de lenguaje) puede subsumirse bajo un concepto-imagen mental, por el que se guiarían sus actos particulares (que es precisamente lo que se ha desechado respecto de los conceptos corrientes) [19].

Tal como decía antes, habría que detenerse brevemente en analizar cómo se integra dentro de este latente holismo el holismo explícito de origen quineano. Creo que está claro el sentido en que éste se aleja de la imagen de totalidad que habíamos considerado dominante en la filosofía "continental". La necesidad de un planteo totalizador no incluye para Quine la posibilidad de un plano superior desde el que pueda decidirse teoricamente acerca de ella, es decir, acerca de sus posibles alternativas, aunque tenga que dejar la posibilidad abierta (si bien nunca seriamente considerada) de una elección pragmática [20]. Rorty tiene especial interés en mantener esta posibilidad abierta, pues será el único marco en que se exprese practicamente (no teoricamente) la falta de fundamentación sustancial elaborada en sus dos vertientes argumentativas. Para Quine, el ideal científico, aunque tenga una fundamentación pragmática, está lo suficientemente fijado como para que su holismo no lleve más que a una continuidad entre la ciencia y la filosofía [21]. Probablemente sea en el fondo esta decisión la que le hace rechazar todo lenguaje intencional en función del lenguaje extensional que responde a aquel ideal. De esta menera caería, según Rorty, en un fundamentalismo que habría quedado invalidado por su básica posición pragmatista y holista. En ese sentido critica la idea de Quine de que los lenguajes intencionales presenten una "segunda indeterminación" que los hace superfluos para determinar lo que es [22]. Para Rorty, las mismas consideraciones pragmáticas referentes al dis-

(19) En este sentido coincide con lo que para Wittgenstein son los límites del lenguaje, idea que a mi entender Rorty rechaza demasiado rápidamente como un residuo del *Tractatus* que perdería su vigencia en las *Investigaciones Filosóficas.* Véase "Keeping Philosophy Pure", en *Consequences of Pragmatism,* págs. 19-36.

(20) Véase el final de "The Two Dogmas...".

(21) Véase, p. ej., *Word and Object,* págs. 270 y ss.

(22) Véase *Word and Object,* s. 45.

curso científico extensional le otorgan también su validez a aquellos, siempre que de este modo no se quiera implicar una diferencia ontológica (es decir, un lenguaje mentalista privilegiado) [23].

Como consecuencia de todo esto, si un concebir totalizante (de tipo hegeliano, por ejemplo) fija una dimensión o ámbito reflejo como forma primera para comprender las determinaciones de cada caso de la ciencia y el sentido común, el holismo quineano niega de hecho la existencia de tal ámbito sin necesidad de basarse en un dato firme que luego sea interpretado, mientras que Rorty, aceptando esto último, mantiene la existencia de tal ámbito pero le niega su carácter trascendental: deja un lugar abierto fuera del lenguaje científico normal, pero no le da ningún estatus especial más que ser el lugar de la discusión, de un proceso de convencimiento que no supone criterios fijos. Estos criterios fijos sí estarán en la ciencia normal en la medida en que hay consenso sobre ellos, es decir que seguirán siendo dependientes de la discusión, pero esta dependencia puede dejarse temporalmente de lado en cuanto no posee un carácter trascendental y se expresa simplemente en la continua revisabilidad.

3. Partiendo de todo lo anterior puede comprenderse la propuesta de Rorty para el lugar dejado vacante por la epistemología como forma moderna de la filosofía primera. Se trata de lo que él denomina "hermenéutica", que como se apresura a dejar en claro, no *ocupará* el lugar vacío sino que es el nombre para señalar que dicho lugar debe quedar vacío, "una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse" [24]. Al contrario de la epistemología, la hermenéutica partirá del supuesto de que no "todas las aportaciones a un discurso determinado son conmensurables" [25]. Una vez desterrada la idea de algo que el conocimiento reproduciría de modo especular, desaparece la idea de un terreno común dentro del que se tendrían que mover todos los intentos racionales. Este terreno común sólo existe en la medida en que se haya llegado a un consenso y nadie tenga interés en ponerlo en duda. En esa medida también tiene sentido una epistemología, que tiene sin embargo que dejar lugar a un discurso hermenéutico tan pronto como ocurra lo contrario, ya que no puede haber criterios fijos fuera de una organización del discurso en la que se los ha fijado como tales. Consecuentemente, la distinción entre epistemología y hermenéutica no pasaría por una diferencia ontológica que dividiría

(23) Para la coexistencia de un lenguaje intencional con un materialismo general, Rorty se apoya en la teoría de Davidson del "monismo anómalo". Cfr. D. Davidson, "Mental Events", en *Essays on Actions and Events,* Claredon Press, Oxford, 1980.

(24) *La filosofía y...*, pág. 287.

(25) Ibid., pág. 288.

entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu sino simplemente por la diferencia entre discurso normal y anormal. En ese sentido, la hermenéutica sería un "discurso sobre discursos todavía inconmensurables" [26]. Sería un nivel siempre "reactivo", pero que, en la medida en que tomara debida cuenta de los lenguajes normales, tendría su validez, sin por eso identificarse con el lado mental de la dualidad cartesiana, ni con el sujeto creador del romanticismo, ni implicar un acceso a la verdad diferente y superior al de las ciencias. Al ofrecer esta solución "positiva" a la fuerte construcción crítica anterior, es quizás donde el planteo de Rorty se vuelve más problemático. El problema principal radica, a mi entender, en que el espacio para la autocomprensión que reserva para el quehacer hermenéutico no queda aclarado en la referencia a los lenguajes no normales. Su naturaleza especial se funda más bien en el carácter peculiar del *comprender*, que es precisamente la piedra basal de la hermenéutica en su sentido original [27], que por cierto no debe asimilarse simplemente a un diferente "sustrato" ontológico, pero que no por ello queda simplemente eliminado en beneficio de su mostrarse en las posibilidades alternativas. Ese carácter especial queda patente en la forma en que el propio Rorty emplea para rechazarla. A propósito de la definición sartreana de la esencia del hombre como lo que carece de esencia, nuestro autor señala con razón que tendría que extenderse a todas las cosas, para no volver a crear la dicotomía espíritu-naturaleza. Esto es cierto en la medida en que no hay una esencia fija sino múltiples posibilidades de determinación. Pero lo interesante es por qué se piensa esto: porque "el hombre es siempre libre de elegir entre nuevas descripciones (entre otras cosas, para sí mismo)" [28]. De lo que se trata para la hermenéutica (en sentido original) es de pensar esa *libertad para*, que está ínsita en el comprender y a partir de la cual pueden darse diferentes descripciones de cualquier cosa (y en este plano, por cierto, el hombre no se diferencia de cualquier otra cosa, salvo quizás en el hecho de que tenga que tener en cuenta de alguna manera esa libertad en su autointerpretación).

La alternativa no es, entonces, la que podría dar un discurso diferente, que aún no ha conseguido su aceptación, sino un discurso de la diferencia misma, que por lo tanto se mueve a otro nivel. No se trata de "continuar la conversación" sino de llevarla a otro campo. A pesar de sus formulaciones explícitas, lo anterior está ya de cierto modo presente en el pensamiento de Rorty. Aparece al proponer, paralelamente a la distinción nombrada entre discurso normal y anormal, la oposición entre filosofía "sistemática" y "edificante". Esta es la que no sólo no pretende una objetividad más alta que

(26) Ibid., pág. 311.

(27) Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, esp. ss 7, 18 y 31, y H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, esp. 2ª. parte II.

(28) *La filosofía y...*, pág. 327.

englobe a sus predecesoras (o sea que aspire a ser un discurso normal) sino que rehuye de ello, es "intencionadamente periférica" [29]. Ahora bien, si Nietzsche, Heidegger o Wittgenstein son periféricos —para utilizar los mismos ejemplos de Rorty— no es por gusto de la ironía ni por impedir que se consolide demasiado lo que vale como normal, sino porque especificamente proponen un nivel fundamental que no es el reconocimiento de lo objetivo y del que éste es en todo caso una derivación [30]. El problema es, pues, el de la posibilidad y el estatus de un pensamiento que intente retroceder de esta dimensión objetiva. Para Rorty esta cuestión se plantea como las posibles alternativas a un lenguaje normal, y fiel a su postura pragmatista comprende a aquellas como la *creación* de lenguajes nuevos, asumiendo, en general, a todo lenguaje como creación. La "libertad para" de la que hablábamos antes sólo se comprende como producción [31], en referencia a una utilidad y, por extensión, a un sujeto de tal utilidad que no pueden ser finalmente aclarados y que corre el peligro de instalarse subrepticia pero más firmemente como aquel sujeto trascendental que se ha intentado desalojar tan trabajosamente.

Lo anterior remite a dos cuestiones decisivas que merecen mencionarse en este contexto. No casualmente aluden ambas a la historia, en el doble sentido del modo y el alcance que tiene la comprensión histórica y de la interpretación de la historia de la filosofía que están implícitos en el planteo de Rorty. En cuanto a lo primero, ya he señalado que para la hermenéutica en sentido original, el carácter de la comprensión es fundamental, no como en el caso de Rorty por ser, digámoslo así, el plano analíticamente aún no plenamente determinado en cuanto a sus criterios, que sirve para poner en cuestión y eventualmente alterar los parámetros establecidos, sino por ser el plano en el que ya se mueven las concepciones explícitas y asentadas de una época, cuyo análisis será, por lo tanto, una manera de sacar a luz sus supuestos escondidos. Si para Rorty el fenómeno de la aculturación es básico para no tratar "hermenéuticamente" (anormalmente) cuestiones normales [32], lo planteado por la hermenéutica es más bien el movimiento contrario: rescatar los supuestos no pensados en las concepciones objetivistas ahistóricas. Esto es reactivo en el sentido de que parte siempre de un dato ya comprendido, pero no porque pretenda oponerle otra perspectiva aún no normalizada. Es un diálo-

(29) Ibid., pág. 332.

(30) Lo anterior vale en menor medida, por supuesto, respecto de Wittgenstein, al que se le podría atribuir mejor el proyecto rortyano y que es su verdadero inspirador, pero esto ocurre, inversamente, en la medida en que formula tesis más sustantivas respecto de la imposibilidad de llevar la comprensión más allá del cálculo o juego de lenguaje. Esto, a su vez, dejaría poco lugar incluso para la hermenéutica de Rorty.

(31) Cfr. R. Rorty, "Heidegger wider die Pragmatisten", *Neue Hefte für Philosophie,* 23 (1984), pág. 12.

(32) *La filosofía y...,* pág. 330.

go —con otros, con otras épocas y también consigo mismo— en el que sólo se puede ir adelante si al mismo tiempo se retrocede, si se aclaran las condiciones sedimentadas en los resultados obtenidos. Esto quiere decir, entre otras cosas, que el saber de una época no es identificable con su metodología explícita, la cultura asentada de una época no es sin más el saber expresado en una epistemología [33]. El tipo de saber que maneja Rorty tiene como modelo la técnica, es un saber constructivo que lleva a su mayor consecuencia la idea señalada en 1. de todo lenguaje como propuesta. La idea de la hermenéutica a la que la vengo oponiendo tiene en cambio como interés fundamental iluminar lo que permite un modo epocal de existencia, hasta plantearse la cuestión de aquello que permite el lenguaje mismo.

Esto nos lleva a la segunda de las cuestiones anunciadas antes: la concepción de la historia de la filosofía. Para Rorty la técnica es el modelo del saber [34], el modo en que se expresa verdaderamente, mientras que todos los esencialismos que constituirían la filosofía desde Platón han sido intentos por establecer un saber desligado del hacer y fundado en algún dato firme que lo trasciende. La idea moderna de subjetividad recae en esto en la medida en que es la sede de representaciones privilegiadas que deben servir para elevar el saber a un plano sobrehumano. Una alternativa a esto difícilmente podría pasar por volver a las entidades fijas de cualquier tipo de esencialismo. Pero si cabría preguntarse si en esa búsqueda esencial se esconde simplemente un error, rescatable para la libre producción humana de sus objetivos, o si no se esconde en ella misma y en sus orígenes una posibilidad diferente ante la que se ciega tanto la subjetividad productora como el sujeto pragmático. Detenerse en esa "huida hacia adelante" para realizar una reflexión sobre el propio origen parece ser, paradojicamente, una exigencia de la modernidad, justamente en la medida en que se pone radicalmente en cuestión la continuidad entre lo que se presenta historicamente como saber y un punto suprahistórico que lo fundamente y lo asegure. Al nivel de la autoreflexión analítica se reproduce el punto de inflexión nietzscheano: la apoteosis de la voluntad de poder buscar su inversión en el "amor fati". Si esto debe comprenderse más allá de una ideología que afirme simplemente lo existente, debe a su vez transformarse en una nueva posibilidad de atenerse a lo existente, más acá de su dominación calculadora.

---

(33) Gracias a esto hay un poder de crítica interna y una posibilidad –aunque difícil– de diálogo con otras culturas que no sean imperialista. Putnam hace este reproche a Rorty, aunque para ello cree necesario salvar un concepto suprahistórico de verdad. Véase H. Putnam, "Why Reason can't be naturalized", *Realism and Reason,* págs. 277 y ss. Cfr. también el muy interesante comentario de Rorty al libro de Putnam, *Reason, Truth and History,* aparecido en francés en *Critique,* 1984, con el título de "Solidarité ou Objectivité".

(34) Cfr. "Heidegger wider die Pragmatisten", parte V.

En resumen, la posición de Rorty señala un punto de partida difícilmente obviable en una reflexión sobre las posibilidades de la filosofía hoy. Situada en la encrucijada de líneas diferentes, su mérito mayor quizás sea el de resaltar donde se hallan las cuestiones fundamentales y hacer visibles así los puntos de decisión más importantes. Por otra parte, en este último apartado se ha esbozado una línea paralela que, partiendo del mismo núcleo, es decir de la imposibilidad de una filosofía primera en el sentido de una fundamentación última, se mueve en otro sentido, hacia una reflexión que intente la paradójica tarea de repensar el origen de esta tradición cuando se ha abandonado la cuestión del origen como punto de partida indubitable. Si esto es una alternativa, o siquiera una posibilidad, está lejos de ser probado; lo que parece irrenunciable es el terreno movedizo en que nos movemos.

Revista de Filosofía Taula nº 5, Febrero 1986
págs. 95-103. Universitat de les Illes Balears.

NOTAS SOBRE HERMENEUTICA Y RELIGION EN LA OBRA DE MIRCEA ELIADE

JUAN MIGUEL PIQUER MONTORO

"Cuando se le aplica una hermenéutica válida, la historia de las religiones deja de ser un museo de fósiles, de ruinas y de mirabilia *desusados para convertirse en lo que habría debido ser desde el comienzo para todo investigador: una serie de "mensajes" esperando ser descifrados y comprendidos"* [1].

El historiador de la religión no ha culminado su obra cuando ha logrado reconstruir el desarrollo cronológico de una religión o cuando ha delimitado su contexto social, económico o político. Después de haber reunido, descrito y clasificado sus documentos tratará de comprenderlos en su propio plano de referencia. En efecto, un dato religioso revela su significación profunda cuando es considerado en su más estricta peculiaridad —"es la escala la que crea el fenómeno"— y no cuando es reducido a uno u otro de sus aspectos secundarios o de sus contextos.

(1) N.O., p. 11.

En opinión de Eliade las diversas actividades humanas integran múltiples planos, niveles o estructuras, todas ellas componentes en mayor o menor grado de la conducta de que se trate. Pero hay siempre un punto de vista adecuado para captar con propiedad las dimensiones esenciales de cada tipo de comportamiento. No todos esos planos son igualmente decisivos en la determinación del fenómeno aunque todos participen en su configuración. En consecuencia, aunque no puede rechazarse a priori ninguna perspectiva metodológica —es posible que cada aspecto exija para ser explicado un método particular— hay que tener en cuenta prioritariamente aquella que nos permita entender mejor la substancia del objeto.

"*Es forzoso atenerse a una situación de hecho. Dentro de ciertos límites, por muy vagos y movedizos que sean, el estudio de los fenómenos religiosos —tanto individuales como colectivos— parece difícilmente reducible, por ahora, a otra cosa que a sí mismo*" [2]. Es evidente que el condicionamiento socio-histórico de las formas religiosas no implica que sean reducibles a formas de comportamiento no religiosas; "*la historicidad de la experiencia religiosa no nos dice que* es *en último análisis una experiencia religiosa*" [3]. Tampoco la cuestión de las propiedades específicas de los símbolos religiosos puede resolverse mediante afirmaciones empíricas acerca de las funciones instrumentales de las representaciones religiosas. La confusión suele empezar cuando un aspecto de la vida religiosa es aceptado como esencial y significativo y los demás aspectos son considerados como secundarios o incluso ilusorios. Existe el derecho a preguntar si los múltiples sistemas de condicionamiento constituyen una explicación suficiente del fenómeno religioso. Ahora bien: "*esto no quiere decir que el fenómeno religioso pueda ser comprendido al margen de su "historia", es decir fuera de su contexto cultural y socioeconómico. No existe un fenómeno religioso "puro", al margen de la historia, pues no existe ningún fenómeno humano que no sea al mismo tiempo fenómeno histórico. Toda experiencia religiosa es expresada y transmitida en un contexto histórico particular. Pero admitir la historicidad de las experiencias religiosas no implica que sean reductibles a formas de comportamiento no religiosas. Afirmar que un dato religioso es siempre un dato histórico no significa que es reductible a una historia económica, social o política. No debemos perder de vistu nunca uno de los principios fundamentales de la ciencia moderna: es la escala la que crea el fenómeno*" [4]. Los "datos religiosos" co-

(2) Henri-Charles Puech. "Las religiones antiguas", vol. I, prefacio p. 7. S. XXI (Madrid, 1977).

(3) N.O. p. 107.

(4) Ibíd., p. 28. "... *un fenómeno religioso no se nos revelará como tal más que a condición de ser aprehendido en su modalidad propia, es decir, de ser estudiado a escala religiosa. Pretender perfilar este fenómeno mediante la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte... es traicionarlo, dejar escapar lo que precisamente hay en él de único e irreducible, es decir su carácter sagrado. (...) Sería vano querer explicar la religión por una de esas funciones fundamentales que, en última instancia, definen al hombre*". (T.H.R., vol. I, p. 17).

mo las obras de arte tienen un modo de ser que les es propio: existen sobre su propio plano de referencia, constituyen un universo relativamente autónomo. El hecho de que este universo no sea el ámbito físico de la experiencia inmediata no supone su irrealidad. Al historiador de las religiones le incumbe delimitar el valor autárquico —el valor en tanto que creación espiritual y no mero epifenómeno— de todos los movimientos religiosos.

Por estas razones, la hermeneútica entendida como "... *la búsqueda del sentido, de la significación o de las significaciones que tal idea o tal fenómeno religioso tuvieron a través de la historia*" [5], y la historiografía de la religión, es decir, la explicación de los fenómenos religiosos por el influjo de su cambiante contexto, son complementarias. En suma, la historia de la religión no es únicamente una disciplina histórica como, por ejemplo, la arqueología o la numismática, es, igualmente, una hermenéutica puesto que está llamada a descifrar e interpretar todos los "encuentros" del hombre con lo sagrado, desde la prehistoria hasta nuestros días [6].

La hermenéutica "creadora" y la transformación del hombre.

Así pues, a juicio de Eliade, para la historia de las religiones como para otras disciplinas humanistas, el camino hacia la síntesis —más allá del análisis documental y sus técnicas auxiliares— pasa por la hermenéutica. Ahora bien, por su propia naturaleza los hechos religiosos constituyen una materia sobre la cual se puede —o incluso se debe pensar de una manera creadora, tal como hicieron un Montesquieu, un Voltaire, un Herder, un Hegel o un Burckhardt cuando reflexionaron sobre las instituciones humanas y su historia. "*Por su propio modo de ser la historia de las religiones está compelida a producir* oeuvres *y no solamente monografías eruditas* (...), *la hermenéutica se situa entre las fuentes vivas de una cultura pues, en definitiva, toda cultura está constituida por una serie de interpretaciones y de revalorizaciones de sus "mitos" o de sus ideologías específicas*" [7].

La hermenéutica desvela significaciones que no se captaban con anterioridad o las destaca con tal vigor que después de haber asimilado esta nueva interpretación la conciencia ya no es la misma. La hermenéutica creadora cambia al hombre; es más que un método, es también una técnica espiritual susceptible de modificar la calidad misma de la existencia. El historiador que se vale de la hermenéutica y el lector de sus obras, al enfrentarse a situaciones desconocidas o difícilmente imaginables para el hombre moderno, al

(5) P.L., p. 122.

(6) Eliade habla de una "hermenéutica total" es decir, aquella que teniendo en cuenta los aspectos "infraestructurales" e históricos como momentos necesarios del entendimiento de lo religioso se centra en la dilucidación de su significatividad (N.O. capítulo I, pp. 17 y ss.).

(7) Ibíd., p. 120.

encontrarse con mundos espirituales "estrangeros", no quedan indemnes y la cultura toda amplía sus perspectivas. Así pues, según Eliade, la hermenéutica ha de ser creadora por dos razones: *"En primer lugar, es creadora para el mismo hermeneuta. El esfuerzo por descifrar la revelación presente en una creación religiosa —rito, símbolo, mito, figura divina, etc.— y por comprender su función, su significación, su fin es un esfuerzo que enriquece de manera singular la conciencia y la vida del investigador (...) La hermenéutica es creadora en un segundo sentido, pues revela ciertos valores que no eran evidentes en el plano de la experiencia inmediata (...) las significaciones latentes y el devenir de los símbolos"* [8].

Brevemente; la historia de la religión, en clave hermenéutica, se revela a la vez como una pedagogía en el sentido fuerte del término —Bildung— puesto que es susceptible de cambiar al hombre, y como una fuente de "valores culturales", cualquiera que sea la expresión de esos valores (filosófica, artística, histórica) constituyendo así un elemento importante de renovación cultural. *"La historia de las religiones aspira a fin de cuentas a la* **creación** *cultural y a la* **modificación** *del hombre"* [9].

Contra la desmitificación.

Una opción hermenéutica como la de Eliade se contrapone, aunque no excluye, como hemos visto, a todas aquellas perspectivas teorico-metodológicas que persiguen o implican una desmitificación de la religión. Es inutil, por ineficaz, recurrir a un principio reduccionista cualquiera y desmitificar los comportamientos o las ideología del *homo religiosus* mostrando, por ejemplo, que se trata de proyecciones del inconsciente o de pantallas ideológicas levantadas por razones sociales, económicas, políticas, etc.

Todos los universos espirituales de los pueblos primitivos, de las antiguas civilizaciones y del Tercer Mundo contemporáneo tienen un origen y una estructura religiosa. Si no se les aborda desde el punto de vista de la historia de las religiones desaparecen en tanto que universos espirituales y son reducidos a *informaciones* concernientes a las organizaciones sociales, los regímenes económicos y políticos, las épocas de la historia precolonial y colonial, etc. Por tanto, "... *la desmitificación no sirve para la hermenéutica. Consiguientemente, cualquiera que sea la razón por la cual en los tiempos más remotos, las actividades humanas fueron cargadas de valor religioso, lo importante, para el historiador de la religión, es el hecho de que esas actividades* **hayan tenido** *valores religiosos"* [10]. *"...La actitud "desmitificadora" es*

(8) P.L., pp. 121-122.

(9) N.O., p. 131.

(10) Ibíd., p. 134.

una posición fácil. Todos los hombres arcaicos y primitivos creen que su aldea es el "centro del mundo". No es difícil afirmar que tal creencia es una ilusión, pero esto no conduce a nada. Al mismo tiempo, se destruye el fenómeno por no observarlo en el plano que le es propio. Lo importante, al contrario, es preguntarse por qué *esos hombres creen vivir en el centro del mundo. Si yo aspiro a entender esta o a aquella tribu no es para "desmitificar" su mitología, su teología y, en consecuencia, su modo de existir en el mundo"* [11].

En resumen, la vía regia para el acceso a la religión es la hermenéutica que, por su propia naturaleza, prohibe cualquier devaluación o reducción del comportamiento religioso a otra cosa. Siendo, no obstante, necesariamente complementarios sus resultados con los alcanzados por medio de otros métodos, en la pretensión de respetar la integridad y la densidad de los fenómenos.

Es, sin duda, encomiable la exigencia de Eliade de evitar cualquier "reduccionismo" tanto en el plano heuristico y metodológico como en el plano "real" u ontológico. Si los fenómenos y los símbolos religiosos tienen sus propias leyes y estructura, es decir, si ocupan una dimensión específica en el conjunto de la vida humana no podemos pretender conocerlos sin poner a punto el arsenal conceptual y la estrategia investigadora que nos permita captar su singularidad y su riqueza. Partiendo de aquí Eliade está convencido, a pesar de sus reservas y acotaciones, de que la única forma de "hacer justicia" a los fenómenos religiosos es la hermenéutica. El modo idóneo de evitar vulnerar la originalidad de la conducta religiosa es lanzarse a la interpretación de los mensajes que, implicitos o no, constituyen su característica más conspicua. Desde esta optica, la religión se perfila como un universo de sentido, como un sistema de significaciones equivalente en su pregnancia y densidad al arte y la filosofía aunque más básico, originario y abarcador que estos. La naturaleza de una práctica socio-histórica que erige y canaliza sistemas referidos intencionalmente a realidades supuestamente sobrenaturales y tranhistóricas; de una semántica que, en sus múltiples ramificaciones espacio-temporales se muestra universal, ha de ser considerada si atendemos a su irreductibilidad —ie., la imposibilidad de ser explicada exhaustivamente por otras dimensiones de la vida humana— una "creación del espíritu" al mismo título que el arte o el pensamiento especulativo o científico.

Hemos sugerido que toda conducta social específica, susceptible de ser definida por sus rasgos inherentes y, por ende, diferenciada sin grave ambigüedad del resto de las actividades humanas, está compuesta, heurísticamente, por diversos estratos o dimensiones que exigen un abordaje diferente y propio. Solo la conjunción de todos los resultados alcanzados mediante esta diversificación metodológica puede proporcionar un saber del objeto estudiado

(11) P.L., p. 136.

libre de los múltiples reduccionismos al uso. Ni que decir tiene que no nos está proponiendo así alguna suerte de eclecticismo, tampoco examina Eliade la posible incompatibilidad de los distintos paradigmas teorico-metodológicos, se limita a afirmar la diversidad de planos de referencia de un complejo fenoménico y la exigencia de utilizar aquellos instrumentos de análisis y descripción que sean más adecuados para cada uno de ellos y, por tanto, la necesidad de dar toda su importancia a la comprensión (verständniss) de las experiencias religiosas significativas por medio de la hermenéutica.

El ejemplo de la literatura es pertinente en este contexto. Si es verdad que muy difícilmente puede comprenderse la obra de Balzac, si se desconoce lo que era la sociedad francesa del s. XIX y la historia de la época (en el sentido más amplio del término: historia política, economia, social cultural y religiosa), no es menos verdad que no se podría reducir *La Comédie humaine* a la dimensión de documento histórico puro y simple. Todo un trabajo de exégesis queda por hacer después que el historiador a concluido su tarea, y es aquí donde interviene el crítico literario. Es él quien aborda la obra en tanto que universo autónomo que posee sus leyes y estructuras propias. No obstante su trabajo no agota el asunto, hay siempre un mensaje en la obra de los grandes escritores que sólo la aproximación filosófica tiene posibilidades de captar.

Aceptadas las consideraciones precedentes, no podemos dejar de advertir que Eliade parece concebir los contextos sociológicos, económicos y políticos de la religión como meros factores exteriores, condiciones, tal vez necesarias, pero no suficientes de la vida religiosa y *cuya articulación con esta dimensión permanece indefinida.* Es el "sentido" que las experiencias religiosas tienen para sus protagonistas, es decir, la "carga de significación" que tales fenómenos y creencias comportan para el conjunto de los actores sociales, lo verdaderamente enjundioso de las mismas, aquello que constituye su "esencia". Los aspectos no semánticos quedan eludidos o absorbidos en esta forma de entender el problema. La historia de las religiones es así efectivamente *reducida* a una semántica de la conducta religiosa y aunque no se niegue formalmente el peso de cualesquiera factores o condiciones extrarreligiosas en la formación y el mantenimiento de una ideología religiosa su olvido efectivo adscribe la obra de Eliade a un cierto idealismo cultural.

La concepción paradigmática de los arquetipos religiosos lleva a Eliade a interpretar toda la historia de la religión como la "resonancia" y las metamorfosis a través del tiempo, de las "experiencias" originarias de la humanidad, —"*la toma de conciencia del hombre de su posición en el universo*"—, cuya cristalización son precisamente los arquetipos. Una resonancia cada vez más débil en virtud del proceso de secularización, pero que no excluye eventuales complicaciones y "profundizaciones" de las construcciones religiosas.

Siendo esto así, no puede extrañar, que extraigamos de la lectura de

sus libros la sensación de un cierto poder de autodeterminación de la religión o, más exactamente, una suerte de inercia a-histórica que cruza de parte a parte la historia. Se trata, pues, de una actividad que "estando en la historia" —en tanto que depende de los cambios producidos por el tiempo en los diversos contextos sociales— sólo lo está tangencialmente, pero no en lo que atañe a su sustancia a-histórica o, mejor, transhistórica. "*En otros términos, el historiador de las religiones utiliza todas las manifestaciones* **históricas** *del fenómeno religioso para descubrir lo que "quiere decir" semejante fenómeno, se ciñe, por una parte, al "concreto" histórico, pero se dedica, por otra, a descifrar lo que, a través de la historia, revela de transhistorico un hecho religioso*" [12]. Entiéndase que no se refiere aquí unicamente al sesgo atemporal de las experiencias religiosas sino a la efectiva permanencia de las mismas formas a lo largo de la historia.

Pero hay más, Eliade no se limita a justificar la hermenéutica como método sino que le atribuye ciertas virtudes y propiedades que desbordan claramente el marco metodológico. He aludido ya al pathos "experimentalista" que su propuesta hermenéutica respira, muy acorde, por otra parte, con su peripecia biográfica. En "*La prueba del laberinto*" afirma que la tarea del historiador es una aventura por tierra incognita; cada intento de comprender un hecho religioso es una nueva "prueba" y la actividad completa del historiador un auténtico viaje iniciático guiado por una fuerte empatía hacia los estraños mundos analizados. "*Lo que quiero es* **reconocerme** *—en el sentido filosófico del término— en mi hermano*" [13]. Mediante el trabajo hermenéutico del historiador, "*se participa en el fenómeno que se trata de descifrar, como si se tratara de un palimsesto, de la propia genealogía, de la propia historia. Es* mi *historia (...). Al precio de un largo esfuerzo de anamnesis (el historiador) deberá terminar por recordar su propia historia, es decir, la historia del espíritu. De este modo se revela la condición misma del hombre*" [14].

Es lícito preguntarse hasta qué punto predominan en todo esto las absesiones y las actitudes características del autor sobre el interés científico. Más aún, en qué medida constituyen racionalizaciones de sus confesados anhelos religiosos. ¿Cómo desligar esta "búsqueda del significado" de un cierto regusto numinoso que aparece en el deseo de una *renovatio* del investigador y del lector? La pretensión de una *metanoia* alcanzada a través del estudio convierte a la historia de la religión en un rito lustral e iniciatico que persigue sin tapujos la transformación de los participantes en el mismo.

(12) Ch., p. 13.

(13) P.L., p. 129.

(14) Ibíd., p. 116-117.

(15) Ibíd., p. 116.

Seguramente esta intención, sino espuria, perfectamente extracientífica, es el motivo de que no se plantee en ninguna parte la posibilidad científica de la hermeneútica, ni se discutan sus rasgos metodológicos, ni se expongan sus supuestos teóricos; se afirma simplemente su ineludibilidad. No sabemos por tanto hasta qué punto se toma al pie de la letra y qué relevancia concede Eliade a una frase como esta: "*para entender desde dentro ese mundo hay que vivirlo*". ¿Advierte la objeción epistemológica que puede hacersele o acaso no le concede mayor importancia? pues, en efecto, se trata de una proposición que cae de lleno en enunciados del tipo "*si yo fuera un caballo*" [16].

En fin, puede aceptarse que la desmitificación no sierve para la hermenéutica, pero la hermenéutica misma puede ser desmitificada. Quiero decir que la reclamación de la hermenéutica como *última ratio* de la ciencia de la religión e, independientemente de las virtualidades redentoras que Eliade le confiere, es una vía de acceso no solo discutible sino frecuentemente postergada en razón de su propensión a la arbitrariedad interpretativa y su incumplimiento de los requisitos de la intersubjetividad. El cruce de la concepción del símbolo como componente esencial de la "mentalidad" religiosa y de la hermenéutica como instrumento adecuado para su desciframiento es objetado por Jean-Pierre Vernat con estas palabras: "... *las orientaciones simbolistas sustituyen el paciente trabajo de desciframiento, a través del análisis de las estructuras del relato, por una lectura inmediata e intuitiva que a los especialistas les parece siempre gratuita y muy frecuentemente erronea. Afirmando que la mitología utiliza un material simbólico constante, de valor universal y arquetípico, se abstienen de hacer cualquier referencia al contexto cultural, cualquier indagación de orden sociológico o histórico. De esta forma se corre un grave riesgo de dejarse engañar por la pretendida "familiaridad" de los simbolos e incurrir en contrasentidos o en anacronismos.* (...). *Además, cuando los estudios lingüísticos han demostrado tan profundas diferencias de organización fonológica, morfológica y sintáctica entre los grupos de lenguas, ¿cómo se puede admitir* (...) *la unidad del lenguaje simbólico concebido no como un sistema articulado a varios niveles, sino como un vocabulario universal cuyos valores significantes se deducirían sin más del mero inventario de sus términos?*" [17].

No se puede acusar, en absoluto, a Eliade de descuidar los aspectos cronológicos, ahí está su "Historia" para demostrarlo, pero es indudable que la objeción de fiarse francamente de la intuición en la tarea interpretativa le afecta de lleno, lo que él reconoce abiertamente al considerarla como un

(16) Evans-Pritchard. "Las teorías de la religión primitiva", pp. 173-174. Se refiere Pritchard a la ilusión que se hacen los académicos modernos de poder ponerse en el lugar de cualquier otro ser viviente, sea el que sea.

(17) Jean-Pierre Vernant. "Mito y soicedad en la Grecia Antigua", p. 220.

proceso inacabable, es decir, decisivamente condicionada por la "ideología" de la época y del intérprete: *"el símbolo está siempre abierto. Y en cuanto a mi interpretación, nunca debo olvidar que es la de un investigador de hoy. La interpretación jamas está acabada"* [18].

En mi opinión la debilidad mayor de esta opción radica en la incursión en una cierta tautología. Permaneciendo dentro de la trama de significaciones del universo religioso, ¿no se acaba utilizando a la propia religión como explicación de si misma? No es sorprendente que sea posible interpretar la obra de Eliade con arreglo a las pautas de su propia antropología, es decir, de las estructuras significativas que ha descubierto o que atribuye a los fenómenos religiosos, por que, al ser tautológica, la interpretación es interminable y circular.

(18) P.L., p. 124.

Revista de Filosofía Taula nº 5, Febrero 1986
págs. 105-110. Universitat de les Illes Balears.

LA FUNCION DEL CONTRATO EN LA "POSICION ORIGINAL"

MIQUEL BELTRAN

Siendo como es insostenible la construcción hipotética de Rawls, y ello tanto por su formalismo dependiente de una teoría intemporal de las determinaciones sociales —cuya misma intemporalidad la hace insalvable como debido a la postulación de unas condiciones referentes a las motivaciones de las partes, y a su poder de raciocinio, equívocamente naturalizadas —son ilustrativos a este respecto **Barry** (1973), o **Gorr** (1983)— sorprende encontrarse con críticas a la posición original (PO de ahora en adelante) cuyo ataque no se dirija en contra de estos supuestos, sobre los que descansa la justificación de los principios de justicia. Dado que Rawls ha comparado alguna vez las condiciones que definen a las partes con los axiomas en geometría, toda crítica a la PO que no ataña a su formalismo debe dedicarse a soliviantar la fe en estos axiomas, indemostrables en el interior del sistema. Por ello pretendo a continuación revisar los argumentos que **Michael J. Sandel,** en su ensayo *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), esgrime contra la noción de contrato, e intentaré mostrar que la PO no es refutable mediante objeciones que se enfrenten a su índole contractualista.

Sandel distingue en el lenguaje de Rawls entre un sentido voluntarista de la elección de los principios de justicia —según el cual las partes en la PO obtienen los principios a través de un acto de acuerdo o decisión de los mis-

mos—, y un sentido cognitivo, en virtud del cual la elección debe interpretarse como la aceptación o reconocimiento de principios dados con anterioridad. El segundo sentido supone la prioridad de los principios frente al acuerdo, y, en consecuencia, éste no puede obrar como instrumento justificativo de los mismos. Mi propósito en esta nota es probar que, aunque ello es así, el sentido cognitivo se adecúa a las pretensiones de Rawls, y que Sandel equivoca la relación que existe entre el contrato y la justificación en la PO; la acentuación con que destaca la incompatibilidad entre el sentido voluntarista y el cognitivo es, además, en el mejor de los casos, excesiva.

Rawls dispone los principios como el resultado de cierto proceso de elección racional, intentando de este modo establecer su validez sobre la experiencia humana, y con ello atenuar en lo posible su trascendentalismo. En su crítica, Sandel parece pretender que el procedimiento correcto o imparcial —base de la justicia procesal pura— conlleva la imposibilidad de que los principios elegidos de esa forma puedan darse con anterioridad al contrato. El procedimiento sería, de este modo, identificable con la producción de los principios *a través* del acuerdo. Pero la misma ilustración de Rawls desacredita el empeño de Sandel. Rawls recurre a los juegos de azar con el fin de ejemplificar el procedimiento imparcial; siendo las apuestas imparciales —es decir, equivaliendo a cero las expectativas de ganancia del total de jugadores— el procedimiento mediante el cual se llevan a cabo, suponiendo que se acceda libremente a ellas, garantiza una distribución ulterior del dinero apostado —sea ésta la que fuere— absolutamente imparcial. Vemos pues que aun cuando no existe criterio independiente por el cual pueda saberse que un determinado resultado sea justo, son las circunstancias subyacentes (v. gr. el acceso no coactivo a las apuestas), las que definen el procedimiento imparcial. Paralelamente, el contrato no puede definirse como un procedimiento correcto al margen de las circunstancias de racionalidad e imparcialidad de los miembros contratantes (las que constituyen, en terminología acuñada por Dworkin, la "deeper theory" o primer nivel de la situación descrita por Rawls, y sobre las que se asienta la prioridad de los principios).

El carácter procesal de la PO hace referencia a la deliberación racional que define a cada individuo, y no —como propugna Sandel— a la unanimidad del acuerdo; en la medida en que esto es así, su objeción no es pertinente. Según Rawls, los principios son justos no porque hayan sido acordados, sino porque sólo ellos pueden ser acordados. Cierto es que de este modo la dimensión voluntarista de la elección se ve altamente restringida, pero ello es acorde con el propósito de Rawls, y, en todo caso, no tiene las consecuencias que parece inferir Sandel, y a las cuales me referiré a continuación. Rawls escribe: "*Mi ideal es, en todo caso, mostrar que su aceptación* (la de los principios), *es la única elección coherente con la descripción completa de la PO*" (1971, pág. 145) [1]. Sandel despliega su crítica sobre la idea de que, no te-

(1) Se cita por la edición castellana. *Teoría de la Justicia*. FCE 1978.

niendo las partes base para el regateo —y entiende que así es, dado que están idénticamente situadas y no pueden, en consecuencia, entablar discusión alguna—, el acuerdo no añade nada al descubrimiento de que todos prefieren los mismos principios. Pero el mismo Rawls convendría sin duda en que el acuerdo es superfluo en este sentido: "*Por tanto, podemos contemplar el acuerdo en la PO desde el punto de vista de una persona seleccionada al azar. Si cualquiera, después de reflexionar debidamente, prefiere una concepción de la justicia a la otra, entonces todos lo harán, pudiéndose obtener un acuerdo general*" (1971, pág. 166). Si alguien pues tiene las razones que el proceso equitativo prescribe para preferir un determinado principio, entonces la decisión se hará extensiva a todos. El contrato es trivial desde el punto de vista de la justificación. En *A Theory of Justice* no aparece ningún argumento contractual, y por ello la prioridad de los principios con respecto al acuerdo —en el sentido de prioridad por el cual los principios se definen como alternativas ya existentes, susceptibles de ser escogidas— no admite réplica. Rawls llega a elaborar una lista de las concepciones alternativas de justicia elegibles —cuyo número es una cuestión abierta—, y la toma de la tradición filosófica, como era de esperar que así fuese. ¿Qué decisividad tienen, después de todo, nociones tales como creación de principios, o elección de principios no dados con anterioridad? Sandel sostiene que sólo tales nociones pueden salvaguardar la dimensión voluntarista de la PO, y de este modo, la pluralidad de las partes, pluralidad que es una característica esencial del sujeto en la concepción rawlsiana, y que —siempre según Sandel— desaparecería en el caso de que lo que se diera en la situación inicial fuera un descubrimiento de principios. De ello concluye que en la PO no tiene lugar, después de todo, "*un contrato, sino la llegada a la autoconciencia de un ser intersubjetivo*" (1982, pág. 132).

Pienso que subyace a esta interpretación un entendimiento erróneo de lo que el velo de ignorancia constituye. La identificación de las partes como un ser intersubjetivo evidencia la incomprensión de lo que Rawls, mediante tal noción, postula. Dado que el principio de diferencia (por el cual las desigualdades socio-económicas son justificables sólo en la medida en que maximizan las expectativas de los individuos menos aventajados) refleja el reconocimiento de diferencias humanas, de ello se sigue que en la PO debe necesariamente haberlas. Los individuos, en ella, no son iguales a todos los respectos [2]. Cierto es que mediante el velo de la ignorancia las personas son unánimamente privadas de cierta clase de conocimiento referente a sus diferencias, pero no por ello se ven libres de estas diferencias. Ignoran cuáles sean sus concepciones de lo bueno, sus valores, propósitos y perspectivas de vida, pero

(2) Michael Gorr llega a sostener que la tesis de la desigualdad natural debe ser considerada como una de las restricciones que definen y estructuran la PO.

saben que poseen de hecho tales concepciones, aun cuando escogen los principios en la temporal ignorancia de su contenido, como si ellas mismas se sometiesen a la carencia de conocimiento que supone el velo de ignorancia. De esta carencia de conocimiento —unida a otras restricciones— surgirá como consecuencia ulterior el contrato. (Lo anterior no pretende en absoluto ser un pronunciamiento en favor del velo de ignorancia —baste aquí mencionar la crítica de **Raphael** (1974)—. Solo mostrar exactamente los términos en los que Rawls encuadra su propuesta).

La PO confiere un status moral como resultado de un ejercicio de elección racional. Como afirma **Beatty** (1983), Rawls proporciona dos clases diferentes de justificación de los principios, ajenas ambas, en primera instancia, al contrato. La primera se basa en nuestras "convicciones reflexionadas", y vincula los principios y sus implicaciones con nuestra experiencia ordinaria en lo que Rawls denomina "equilibrio reflexivo". No siendo de interés en este contexto, obviaré una referencia más extensa a ella. En virtud de la segunda, "*los principios de justicia pueden ser concebidos como principios que serían escogidos por personas racionales, y de este modo las concepciones de la justicia pueden ser explicadas y justificadas*" (1971, pág. 33). Lo importante aquí es notar que el acuerdo en la situación inicial —aun cuando inevitable, dadas las restricciones a que son sometidas las partes— no actúa por él mismo en la validación de los principios, lo cual nos lleva a preguntarnos la razón por la cual es introducida la noción de contrato. Rawls es abundantamente explícito a este respecto. Propone una teoría contractualista —y le cito a pesar de la extensión del texto— porque "*el mérito de la* terminología *contractual es que transmite la idea de que se pueden concebir los principios de justicia como principios que serían escogidos por personas racionales... los principios de justicia se ocupan de las pretensiones conflictivas producto de las ventajas obtenidas por la cooperación social; se aplican a las relaciones entre varias personas o grupos. La* palabra "*contrato*" *sugiere tanto esta pluralidad como la condición de que la división correcta de ventajas tiene que hacerse conforme a principios aceptables para todas las partes. La* fraseología *contractual connota también el carácter público que es condición de los principios de justicia... Finalmente, existe la larga tradición de la teoría contractualista. Expresar el vínculo a través de esta línea de pensamiento ayuda a definir ideas y se aviene a la condición humana. Hay, pues, varias ventajas en el uso del* término "*contrato*" " (1971, pág. 34. El subrayado es mío).

Ninguna de las ventajas aducidas por Rawls —una terminología que propicia la comprensión, o la connotación de pluralidad, o la tradición— tiene nada que ver con criterios de justificación. El contrato es un instrumento que nos permite la participación intelectiva en lo que sucede tras el velo de ignorancia, una aproximación a la que conduce la descripción (plural) de los miembros electores como partes libres y racionales. Por ello el ideal de auto-

nomía, tal como es entendido por **Nozick** (1974) o **Kronman** (1980), y según el cual la moralidad del contrato consiste en el carácter voluntario de la transacción —el solo hecho de que sean acordados justificaría los principios— no es en modo alguno atribuible a la idea de contrato que se encuentra en *A Theory of Justice.* Nozick critica a Rawls por edificar una teoría contractualista en la que se afirma que los contratos efectivos no pueden, por sí mismos, crear obligaciones, pero tal crítica es errónea dado que identifica el acto del contrato —sea real o hipotético— con las bases de la obligación. Las obligaciones que no se originan en el momento del contrato —y el acatamiento o reconocimiento de los principios de justicia puede equipararse a una obligación, en tanto que es ineludible bajo las condiciones que Rawls establece— esto es, que cuentan con un criterio independiente de imparcialidad por el cual la misma imparcialidad del contrato puede ser evaluada, son contractuales sólo en el sentido epistemológico merced al cual el contrato clarifica una obligación ya existente (**Atiyah,** 1979). El contrato no es esencial para la existencia de la obligación. En la obra de Rawls no se dan argumentos contractuales, y sólo éstos podrían implicar lo que pretende Nozick, esto es, el supuesto de que cualquier cosa surgida de un contrato a través de cierto proceso es garantizadamente justa, y, en consecuencia, comporta una obligación. Inversamente, la teoría de Rawls es contractualista en la medida en que lo que surge de cierto proceso (definido como justo en virtud de restricciones estipuladas), es inevitablemente acordado. "*La intención de la PO es establecer un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos sean justos*" (1971, pág. 163). La justificación se basa en las condiciones que permiten el procedimiento equitativo, y el procedimiento equitativo no implica, por él mismo, apelación alguna al contrato.

REFERENCIAS

ATIYAH, P.S. (1979): *The Rise and Fall of Freedom of Contract.* Oxford.

BARRY, Brian (1973): *The Liberal Theory of Justice.* Oxford, Clarendon Press.

BEATTY, Joseph (1983): The Rationality of the "Original Position": A Defense, en *Ethics* 93 (April 1983): 484-495.

CELA-CONDE, C.J. (1985): De *Genes, Dioses y Tiranos. La determinación biológica de la moral.* Alianza Universidad.

DANIELS, Norman (1979): Moral Theory and the Plasticity of Persons, en *The Monist* 62: 265-287.

DWORKIN, Ronald (1975): The Original Position, en *Reading Rawls,* ed. N. Daniels, New York: 26 ff.

GORR, Michael (1983): Rawls on Natural Inequality, en *The Philosophical Quarterly,* 33, N. 130: 1-18.

HARE, R.M. (1973): Rawls Theory of Justice, en *Philosophical Quarterly* 23: 144-155.

KRONMAN, A. (1980): Contract Law and Distributive Justice, en *Yale Law Journal* 89: 472-511.

NOZICK, Robert (1974): *Anarchy, State and Utopia.* New York. (Basil Blackwell).

RAPHAEL, D.D. (1974): Critical Notice. A Theory of Justice. *Mind:* 118-127.

RAWLS, John (1971): *A Theory of Justice.* Oxford.

SANDEL, Michael J. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge University Press.

WOLFF, Robert Paul (1977): *Understanding Rawls.* Princenton University Press.

ZIMMERMANN, David (1983): The Force of Hypothetical Commitment, en *Ethics* 93 (april 83): 467-483.

Revista de Filosofía Taula nº 5, Febrero 1986
págs. 111-114. Universitat de les Illes Balears.

PRESENTACION DE PEDRO LAIN ENTRALGO

FRANCISCO A. FERNANDEZ JIMENEZ

"Homo sum; nihil humani a me alienum puto, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien, nullum hominem a me alienum puto; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo humanus me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto, humanitas, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano".

Nada mejor que esta larga y enjundiosa cita de Unamuno (*"Del sentimiento trágico de la vida"* Cap. I) para comenzar la ardua tarea de hacer la presentación de un filósofo que como Pedro Laín Entralgo ha dedicado gran parte de su vida intelectual a ahondar en el problema del hombre de nuestro tiempo.

Nace Laín en Urrea de Gaén (Teruel) el año 1908 —cuenta por tanto en este año que corre 77 años—. Después de hacer los estudios de la Carrera de Medicina, va en viaje de estudios a Alemania donde entra en contacto con la medicina humanista del momento, obteniendo a la vuelta a España la Cátedra de Historia de la Medicina en la Facultad de Medicina de la Universidad

Complutense. En dicho puesto se mantiene hasta 1978. Actualmente es presidente de la Real Academia de la Lengua Española (siendo también socio numerario de la de Medicina). Sobre su larga tarea editorial véase el Apéndice, en el que doy el título de cada una de sus principales obras, así como algunos de sus artículos.

El hecho de desgranar estas líneas se debe a una carencia y a la oportunidad de una aparición. La carencia, por una parte, es la de trabajos sobre Antropología filosófica *originales* en nuestro país, siendo en este aspecto —como en tantos otros— colonizados culturalmente desde el extranjero. La aparición, por otra parte, es la reedición en fecha reciente de dos obras capitales en Laín Entralgo. Me refiero a *"Teoría y Realidad del Otro"* (Alianza Ed.) y *"La relación Médico-Enfermo"* (Alianza Ed.).

La obra *"Teoría y Realidad del Otro"* (en adelante TRO), que también podía muy bien llamarse "Antropología del encuentro intersubjetivo", está estructurada en tres partes: Primera: El Otro como otro Yo; Segunda: Nosotros, tú y yo; Tercera: Nosotros, palabra viva.

Como viene a ser costumbre en el quehacer intelectual del autor, en TRO comienza dando un estudio diacrónico del tema de la otredad y la projimidad permitiéndonos profundizar en el pensamiento que sobre esos conceptos tenían: los griegos, los primeros cristianos, Descartes, la Psicología Inglesa, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Dilthey, Unamuno, Max Scheler, Martín Buber, José Ortega y Gasset, Heidegger, Marcel, Sartre y Merleau-Ponty.

Posteriormente del estudio histórico, Laín pasa al estudio pormenorizado del Encuentro en sí. Es en esta parte donde se revela su originalidad aportando profundas meditaciones sobre supuestos tales como el enamoramiento, la soledad, la comunicabilidad, formas deficientes del encuentro (por ejemplo: la deficiente comunicabilidad del sordomudo).

Ocupa primordial espacio en sus reflexiones la "ejemplaridad" del encuentro Dios-hombre (tal y como él mismo lo indica en el capítulo "El encuentro ejemplar" donde hace minuciosa exégesis de la Parábola del Buen Samaritano) (Cfr. Cap. IV-D-"La forma suprema del encuentro").

Termina el libro (hay que resaltar que fue editado en 1961 por primera vez) con frases preñadas de realismo. Esto nos muestra que el problema del Otro no es para Laín una mera entelequia fruto del "caldo de cabeza" [1] como él diría:

"He nacido y crecido en el seno de un pueblo especialmente herido, acaso sin él saberlo, por este radical problema de la existencia humana. No hay un solo país en que la otredad de sus diversos grupos sea cuestión baladí, y menos desde que la escisión de las consciencias y el peso de la opinión pública tanta eficacia tienen en la determinación del destino comunal. Pero fren-

(1) Expresión de Xavier Zubiri.

te a esta cuestión ineludible caben actitudes muy distintas. Por lo menos dos: reconocer el hecho social de la discrepancia, y construir, contando con ella, un estatuto de convivencia dialéctica, u obstinarse en la inacabable tarea de anular esa discrepancia en nombre de la unidad, y aun de la uniformidad..."

Sobre la circunstancia mundial de falta de igualdad y de fraternidad dirá:

"*Desde el cómodo punto de vista del beatus possidens —el blanco burgués—, es muy fácil cosa denunciar el resentimiento que a veces opera en el alma de los rebeldes, y condenar las violencias y crímenes que en tantas ocasiones van manchando este universal levantamiento. Pero quien no ha sembrado amor, ¿puede acaso aspirar a cosecharlo? Bajo el resentimiento, la violencia y el crimen, cualquier mirada perspicaz y libre descubrirá sin esfuerzo una sed inmensa de fraternidad e igualdad más reales que verbales, una vehemente necesidad planetaria de convivencia verdaderamente humana. Millones y millones de hombres no toleran ya ser simples "instrumentos", y aspiran a ser "personas" en el doble orden del hecho y el derecho*".

Como veís esto no ha sido ni ha querido ser una sesuda introducción a la vida y obra de Pedro Laín Entralgo. Pero, eso sí, quisiera que hubiera levantado en vosotros una, aunque ligera, curiosidad por el tema. Con eso me daría por satisfecho.

APENDICE: Obras principales de P. Laín Entralgo:

—*Medicina e Historia.* 1941.
—*Estudios de historia de la medicina y antropología médica.*
—*La generación del 98.* 1945.
—*España como problema.* 1949, 2ª ed., 1956.
—*La Historia clínica.* 1950, 2ª ed., 1980.
—*Palabras menores.* 1952.
—*Historia de la Medicina.* 1954.
—*Mysterium doloris: hacia una teología cristiana de la enfermedad.* 1955.
—*La espera y la esperanza. Historia y Teoría del esperar humano.* 1956. 5ª ed., 1984.
—*La empresa de ser hombre.* 1958.
—*Ocio y trabajo.* 1960.
—*Ejercicios de comprensión.* 1959.
—*Teoría y Realidad del Otro.* 1961. 3ª ed., 1983.
—*Marañón y el enfermo.* 1962.
—*La relación Médico-Enfermo.* 1964. 2ª ed., 1983.
—*La medicina hipocrática.* 1970. 2ª ed., 1983.
—*Sobre la amistad.* 1973.
—*Descargo de conciencia.* 1976.
—*Antropología de la esperanza.* 1978 (retoma su anterior obra "*La espera y la esperanza*", resumiendo su parte histórica y ampliando su parte teórica con un aparte para E. Bloch y E. Moltmann).
—*Antropología médica para clínicos.* 1984.

Algunos artículos:

—*La medicina en el cristianismo primitivo.* 1953.
—*Metafísica de la enfermedad.* 1967.
—*La salud de los hombres.* 1967.
—*Técnicas y humanismo en la formación del hombre actual.* 1971.
—*La comunión interpersonal en la convivencia humana.* 1962.
—*Cansancio de la vida y desesperanza.* 1974.

APENDICE II: Obras sobre P. Laín Entralgo:

—Francisco SOLER PUIGORILL: "*El hombre, ser indigente: el pensamiento antropológico de P. Laín Entralgo*". Guadarrama, 1967.

—Helio CARPINTERO: "*Cinco aventuras españolas: Ayala, Laín, Aranguren, Ferrater, Marías*", pp. 63-108. 1967.

CRONICA

Revista de Filosofía Taula nº 5, Febrero 1986
págs. 117-120. Universitat de les Illes Balears.

EL III CONGRESO DE TEORIA Y METODOLOGIA DE LAS CIENCIAS

JUAN LUIS LLINAS

En la última semana de Septiembre de este año se celebró en Gijón el III Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF), al que tuvimos ocasión de asistir profesores y alumnos de nuestra facultad. En principio, el Congreso aparecía apetecible. De una parte, personalidades foráneas de cierto renombre, como Karl Otto Apel, René Thom, Keneth Pike, Janos Kelemen y Abraham Moles; de otra, un conjunto de españoles con prestigio en el panorama nacional, como Alberto Dou, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Javier de Lorenzo y Mariano Hormigón, además de Gustavo Bueno, presidente de honor de la SAF. Viendo este prometedor reparto, quien debuta en espectáculos de este tipo, no podía sino esperar unas jornadas intensivas en las que interesantes exposiciones fuesen seguidas de amplios debates. Cabe suponer que para la SAF ese era un objetivo primordial, objetivo cumplido sólo a medias por cuanto que si bien la calidad de las ponencias fue aceptable el debate posterior fue a menudo nulo y cuando existió falto de interés. A vuela pluma, se pueden bosquejar las causas que condujeron a esa falta de diálogo. En primer lugar, la ausencia por enfermedad del profesor Bueno en la mayoría de las ponencias tuvo un efecto negativo, pues es conocida la capacidad dialéctica del profesor Bueno quien por otra parte había sido el gran animador de los congresos anteriores —todavía se recuerda el debate Bueno-Bunge del I Congreso—. En segundo lugar, esa ausencia de Bueno potenció una característica que se manifestaba sobre todo en los principales protagonistas del Congreso (con excepción del profesor Moles): su inhibición ante el diálogo. Ejemplo de ello fue la mesa redonda sobre comunicación y lenguaje, a la que tampoco pudo asistir Bueno, que careció de diálogo, al limitarse cada uno de los componentes de la mesa a efectuar una breve exposición de sus puntos de vista y renunciar a fomentar la discusión posterior, cuando en la mesa había posturas tan contrapuestas como las de Alberto Cardín y K.O. Apel. Finalmente, la excesiva longitud del Congreso: seis días con sesiones de mañana y tarde por una parte, y quizás una carencia de mayor homogeneidad en los contenidos, por otra, supusieron una pérdida de concentración por parte de los asistentes, y una mayor pasividad.

Estas situaciones, excepto la última, no son imputables a la organización, la cual en cambio ha tenido una iniciativa que ha hecho que este congreso cobre una significación especial dentro del conjunto de congresos de filosofía que se celebran en España, por cuanto ha sido el primero que ha convocado un encuentro de estudiantes paralelo al Congreso. Para ello la SAF otorgó cien becas, que comprendían matrícula y alojamiento, para estudiantes y recién licenciados de toda España. Este primer encuentro fue considerado como una sección más del Congreso, y, pese a que tuvo defectos de organización propios de la improvisación latina, cabe calificarlo como exitoso. Primero, porque poseyó lo que las ponencias no tuvieron, dinámica, predisposición al debate. Segundo, porque permitió a los estudiantes contrastar la posición de la carrera de filosofía en las diversas facultades españolas. Tercero, porque se trató un tema importante para la juventud filosófica como es el de la "dimensión metafilosófica" de la filosofía.

La impresión general es que el Congreso no ha sido malo. Pudo haber sido mucho mejor, pero el hecho de ser innovador en lo que respecta al Encuentro de estudiantes lo situa como un Congreso a imitar. Finalmente, reseñar la participación de miembros de la facultad en forma de comunicaciones, como la presentada por Camilo José Cela Conde, Giséle Marty y Miguel Roca, "El paradigma cognitivo y la fundamentación de una psicología científica", y en la sección de estudiantes la de Luis Segura y Miquel Beltrán, "Sobre la evolución, el conocimiento y la verdad" y la de Antoni Gomila, "N.R. Hanson: la problematicidad de la experiencia". Es de esperar que en próximos congresos la participación de miembros de nuestra facultad sea mayor y de idéntica cuando menos calidad.

Tesis de Licenciatura presentadas en la Facultad de Filosofía y Letras. Sección Filosofía durante el curso 1984-85.

Nicolás Mas Busquets: *Reflexión de la percepción en Bergson. Lectura de 'Matière et mémoire'*. (2 de noviembre de 1984).

José Mª. Sarriegui Perelló: *Apuntes para una epistemología evolucionista.* (28 de marzo de 1985).

Juan José Bernat Sastre: *El problema del sentido de la historia en C. Levi-Strauss y M. Foucault.* (30 de mayo de 1985).

Ignacio de Llorens García: *La estética del recuerdo en Jean Marie Guyau.* (30 de mayo de 1985).

José Vigil Mulet: *Sobre la fe y la Ilustración en la "Fenomenología del espíritu" de Hegel.* (31 de mayo de 1985).

Bartolomé Prohens Perelló: *El biologismo de Boulainvilliers a Gobineau.* (3 de julio de 1985).

Dep. Filosofia-Universitat de les Illes Balears